

أبو يعرب المرزوقي

# فلسفة التاريخ الخلدونية

دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه



"سلسلة الكوثر"

أبو يعرب المرزوقي

# فلسفة التاريخ الخلدونية

دور علم العمران في عمل التاريخ و علمه





## الإهداء

إلى كل المسهمين في نبضة  
الإستئافه استئافه  
التاريخ الكوني  
لرسالة الأمة

أبو يعرب المرزوقي

# بسم الله الرحمن الرحيم

جميع الحقوق محفوظة  
Copyright  
All rights reserved  
Tous droits réservés

---

جميع حقوق طبع الملكية الأدبية والفنية محفوظة لـ

الدار المتوسطة للنشر - تونس

ويحظر نشر أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تضيد وصف الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على  
أشرطة كاسيت أو إدخاله على الحاسوب أو برمجته على إسطوانات مضغوطة إلا بموافقة خطية  
من الناشر .

Exclusive rights by

Mediterranean Publishers – Tunis Tunisia

No part of this publication may be translated , reproduced , distributed in  
any form or by any means , or stored in a data base or retrieval system ,  
without the prior written permission of the publisher .

Droits exclusifs à

Mediterranean Publishers – Tunis Tunisie

Il est interdit à toute personne individuelle ou morale de publier , de  
traduire , de photocopier , d'enregistrer sur cassette , disquette , C. D , P. C.  
toute partie partielle en entière de l'ouvrage , sans l'autorisation écrite de  
l'éditeur .

---

الطبعة الأولى

2007 م - 1428 هـ

---

الدار المتوسطة للنشر - تونس

عمارة سيلاك - ضفاف البحيرة 2045 تونس

الهاتف : 216 71 860 499 - الفاكس : 216 71 861 298

البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers – Tunis Tunisia

Immeuble Silac Les Berges du Lac 2045 – Tunis Tunisia

Tél. 216 71 860 499 – fax : 216 71 861 298

e-mail : medi.publishers@gnet.tn

فلسفة التاريخ الخلدونية

ISBN: 978-9973-889-40-9







## الكوثر

إذا جفَّ الإبداع الرمزي تصدّعت حصانة الأمة فذوى وجودها وانحدرت إلى مهواة الانحطاط: كذلك وصف ابن خلدون في المقدمة غاية الحقبة التي كان شاهداً عليها. فمنابع الحضارة كلها مآل أدائها إلى عوامل من طبيعة رمزية حتى ما كان منها متعينا في ميراثها المادي إرثاً و تراثاً. لذلك فهو قد أوصى الأمة خيراً بمقومات الإستراتيجية الواجبة التي يعتبرها ضرورية للاستئناف حاصراً إياها في أبعاد الوجود التاريخي للأمة أياعده التي تعنى بعلوم هذه المقومات:

مقومان يحددان مادة العمران و ليس يمكن للأمة أن تقوم من دون حيويتهما الدائمة: إنهما الإبداع الرمزي أو الثقافة و الإبداع المادي أو الاقتصاد و هو يحبرهما معين الأمل و الشباب في أرواح الأمم.

و مقومان يحددان صورة العمران و ليس يمكن للأمة أن ينظم قيامها الحيوي الدائم إلا بهما: إنهما الإبداع السياسي أو مؤسسات السلطة الزمانية و الإبداع التربوي أو مؤسسات السلطة الروحية.

و مقوم أصل يوحد بينهما جميعاً. ذلك أنه إذا كان المقومان الأولان يمثلان حياة الأمة و منبع الأمل و المقومان الثانيان يمثلان رعاية الأمة لمناخ حياتها و نظام العمل فإن المقومات جميعاً لا يستقيم فعلها المؤثر إلا إذا ظلت واعية بما يتعالى عليها فيجعلها دائمة العودة المدركة للذات بداراً لئلا يحصل ما يعطل معين الأمل و راعي العمل.

و ليس ذلك بالأمر الميسور من دون نهضة فكرية تبقى الرؤية التي هي فعل الجماعة تواصلية بالحق في الاجتهاد و تواصلية بالصبر في الجهاد المادي و الرمزي الرؤية التي تمثل الضمانة الآمنة لقيام الأمة و دورها التاريخي. و هذا المقوم الأخير هو مبدأ الوحدة العميقة الواصلة بين مقومي صورة العمران و مقومي مادته و صلا يجعل عروقتها تضرب في أعماق الوجود و أفنانها تلامس أسماقه.

ذلك هو مبدأ الحصانة التي تثبت كيان الأمة. إنه أصل عقيدتها و فلسفتها الوجودية و عليه يتأسس وجودها المادي علة فاعلية و وجودها الرمزي علة غائية لرسالة كونية تتوجه بها إلى العالمين.

و هذا المبدأ الأصل هو الكوثر أو المعين الذي لا ينضب و لا يجف أبداً . لذلك أطلقنا على السلسلة إسم الكوثر أعني منبع كل المقومات التي حددها ابن خلدون لكل عمران يعمر الكون و يرعاه تحقيقاً لمفهوم استعمار العالم و الاستخلاف فيه .

هدف هذه السلسلة تشجيع كل الأعمال الفكرية التي لها صلة بهذه الإبداعات جميعاً . فهي مستشر كل ما يصدر منها بلسان عربي مبين أو تنقله إلى اللغات الأجنبية للتعريف بالإبداع العربي خلال تاريخ الحضارة العربية الإسلامية من البداية إلى الغاية . و هي ستحاول انتخاب ما ينمي هذه الإبداعات من تجارب الحضارات الأخرى لتنقلها إلى العربية أو لتعرضها و تعرف القارئ العربي بها .

مدير السلسلة

أبو يعرب المرزوقي

مدير الدار

عماد العزالي

## الفاحة

"وقد كدنا أن نخرج عن الغرض . ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو (=موضوعه) طبيعة العمران وما يعرض فيه . وقد اصرفنا من مسأله ما حسبناه كفاء له . ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يفرغ من مسأله على أكثر مما كتبنا . فليس على مستبطل الفن إحصاء مسأله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتوزيع فصوله وما يتلهم فيه . والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل . والله يعلم واتمم لا تطمون"<sup>1</sup> .

لعل عبارة "تعيين موضع العلم"<sup>2</sup> التي وردت في خاتمة المقدمة تساعدنا على تحديد المدلول

<sup>1</sup> المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ط 3 سنة 1967 ص 1169 .

<sup>2</sup> معنى كلمة الموضوع الأول الذي يتبادر إلى الذهن هو معنى الموقع بمعنى حيز العلم بين العلوم الأخرى . لكن ذلك ليس المعنى الوحيد ولا الأكثر دلالة . فيمكن أن يفهم بمعنى غير اسم المكان إذ له كذلك دلالة المصدر المبي من "وضع" بمعنى "مولد" أعني دلالة لحظة النشأة وكيفها ومن ثم طبيعة الإنجاب من الرحم وضعه . ونحن نحيل إلى الجمع بين المعنيين : فيكون المقصود بتعيين الموضوع تعيين أمرين كان ابن خلدون قال موقعه ومولده: منزلة العلم الجديد بين العلوم ونشأته حيث نشأ متجددا بعد أن لم يكن للتفطن إلى العلاقة بين التاريخ من حيث هو خبر عن الحدث ومن حيث هو عين الحدث الإنساني أعني مجرى الشأن الإنساني الفعلي الذي هو مصدر عمل التاريخ ومجرى إدراكه الذي هو مصدر علم التاريخ . والمجريان متلازمان تلازم المصدرين . وتلازمهما الذي تفطن إليه ابن خلدون بسبب كونه المميز الجوهرى للحظة العرية الإسلامية من تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني هو الأم التي وضعت العلم الجديد بل إن الجدل بين الحدث والخبر هو المخاض الذي يمتد أين خلدون موضعا لعلومه الجديد من حيث هو إدراك نقدي لهذه العلاقة بين الإدراك التاريخي والوجود التاريخي بين موضوعين موضوع الإبداع الأدبي في شكل النص التخيلي والإبداع العلمي في شكل النقد التحليلي . لكن الموضوعين يقي العمران مشهودا بين يدينا لرقى منهما . ذلك أن النقد التحليلي بمجرد أن يخلص العمران من النص التخيلي يشهد إلى النص التأويلي أعني القرآن الكريم فيصبح العلم له نص فوقه بعد أن قدم على أنه تخلص من نص تحته فيصبح العلم ممنا لتفلسفة تاريخ مشهودة إلى فلسفة دين . وبذلك يكون السلم على النحو التالي : نص تخيلي شعبي أو أدبي فقد علمي فلسفة تاريخ أو نص تحليلي وفلسفة دين أو نص تأويلي وتلك هي المواضع التي يصعد فيها وبها عالم العمران لتحديد مواقع العلوم لأي نجم فيه وبه . ولا كانت التفاتان لا تحسنان بالقول الكمال أبدا بات التاريخ برزخ بين ضروب القص الثلاثة بمسعين من البرزخية فهو برزخ مصاعف بين القصصين التخيلي والتحليلي وبين القصصين التحليلي والتأويلي لم هو برزخ بين البرزخين: وهو بهذا المعنى الثاني عين الوجود الإنساني من حيث هو جهاد يعمل التاريخ وهو بالحق الأول هو عين من حيث هو اجتهاد تفهم التاريخ . ولهذا العلة اعتبرنا الفكرة الثانية بعد فقرة اليونان عربة إسلامية بالجواهر: جعل التاريخ بدل الطبيعة قلب السؤال الإنساني ورد السؤال الطبيعي إلى أحد عناصر السؤال التاريخي . وهذا هو قصدنا بحوار المحاولة: فلسفة التاريخ الخلدونية .

الذي يضيفه ابن خلدون على فعله التأميسي للعلم الجديد الذي وعد به وشرع في وضع لبناته الأولى . فقد أطلق عليه اسم "تعيين موضع العلم" . ويمكن فهم تعيين الموضوع هذا بإحاطته مباشرة على طبيعة المشروع الخلدوني كما حددته العبارة الواردة في فاتحة الكتاب بالدعوة إلى نقلة في التاريخ من "موضع" يحدده ظاهره إلى "موضع" يحدده باطنه: "إذ هو (فن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تم في الأقوال وتضرب فيها الأشغال وتطرف بها الأندية إذا غصصها الاحفال وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمرها الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحن منهم الزوال (=ظاهر التاريخ جس أدبي مثل أخبار كتاب الأغاني لأنه قص للأيام يغلب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال) و(هو في باطنه نظر وتحقيق وتحليل للكانات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق (=باطن التاريخ جس فلسفي ما لا سيحاول تقديمه ابن خلدون لأنه تحليل للأحداث يغلب عليه المطابقة مع موضوع معين لذلك فهو مقصور على العلماء)"<sup>3</sup> . عين ابن خلدون إذن موضوعين لفن التاريخ<sup>4</sup> :

أحدهما يحدده ظاهره ويمكن اعتباره متسبا إلى جس الأدب للقرابة بين وصف ابن خلدون لهذا الظاهر في بداية المقدمة وتعرفه مفهوم الأدب في غايته<sup>5</sup> .

والثاني يحدده باطنه وقد عبره هو نفسه متسبا إلى جس الحكمة في بداية المقدمة مع تردد في غايته حول طبيعة المجال الحكمي بين النظري والإنتاجي .

لكننا لا نجد في مقدمة ابن خلدون تعيينا واضحا لموضع العلم الجديد (علم العمران) الذي يستمد منه فن التاريخ نسبه الجديد عدنا نقلة التاريخ "من ظاهره" "إلى باطنه" . والجواب لا يخلو من أن يكون إحدى فرضيات ثلاث: 1 - فإما أن موضع علم العمران هو موضع التاريخ الثاني فيكون علم العمران هو فن التاريخ بعد أن ينتقل من الموضع الأول إلى الموضع الثاني - وإما أن موضع علم العمران هو موضع ثالث غير موضوعي فن التاريخ ظاهره وباطنه فيكون علما جزئيا آخر من جس التاريخ دون أن يكون إياه وعلينا أن نطلبه مما ورد في الكتاب من إشارات ضمنية لأن ابن خلدون لم يحدده صراحة 3 - وإما أخيرا أن علم العمران هو علم مواضع العلوم<sup>6</sup> (=أيما على مواقع النجوم) التي موضوعها العلوم التاريخية . ومن ثم فهو ليس هذا ولا ذاك بل

<sup>3</sup> نفس المرجع ص. 3-2 .

<sup>4</sup> ولما كان لا شيء يثبت أن النقلة من الموضع الأول إلى الموضع الثاني مستكون بالفعل الكامل فإنه يمكن اعتبار التاريخ ذا موضع متحرك يصل بين الموضوعين وكأنه يبرز بينهما فلا هو يخرج بإطلاق من الموضع الأول ولا هو يدخل بإطلاق إلى الموضع الثاني فتكون بدايته في الأول وغايته في الثاني ويكون هو جسرا بين الموضوعين .

<sup>5</sup> انظر نفس المرجع فصل علم الأدب من الباب السادس ص. 1069 وما يليها .

عرف ابن خلدون المقصود بتعيين الموضع الذي أشار إليه في فاتحة الكتاب فقال خلال كلامه على اكتشافه في مقدمة الكتاب: "فإن كنت قد استوفيت مسأله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنتاه ففرق من الله وهدياً وإن قللي شيء في إحصائه وأضغيت بغيره مسأله فظاهر الحق إصلاحه" المقدمة ص. 66 . وقد أشار ابن خلدون إلى أنه لم يستوف مسأله وأن مبدع الفن ليس من واجبه تحقيق ذلك بل المهم أن بين الموضوع . وقد عرف تعيين الموضوع هنا سلبا وإيجابا . فسلبا التعيين هو ما يحول دون اشتباه مسائل العلم مع الصنائع الأخرى وإيجابا هو بيان سائر أنظاره وأنتاه . النظر والنحو بصيغة الجمع يعنيان أن هذا العلم متعدد النظر (ومن ثم فله مستويات نظرية مختلفة) ومتعدد النحو (ومن ثم فله مناهير مختلفة) . لذلك فهو كما سنبين لاحقا البديل من علم ما بعد الطبيعة بل لعله يتجاوزها إذ هو يشمل علوم الطبيعة وعلوم التاريخ أو هو يشمل بلغة الفلسفة القديمة العلوم النظرية التي هي جميعا طبيعية (لكون الرياضيات ليست إلا علم بتي المادة الطبيعية المجردة أو علم بتي حيزها المكاني والزماني وما بعد الطبيعة هي علم صور المادة المعية سويا أخذت مفارقة أو محاكاة والعلوم الطبيعية .

هو علم مسيد نسبه إلى العلوم العملية الجامعة بين علوم الاجتماع وعلوم الإنسان هي نسبة ما بعد الطبيعة إلى العلوم النظرية الجامعة بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية.

ومن المعلوم أن هذه الفرصيات الثلاث يمكن أن تساعد على تحديد طبيعة المشروع الخلدوني المعرفي والقيمي ومن ثم على فهم طبيعة الثورة التي ننسبها إلى الفكر النقدي الذي بادرت به الحضارة العربية الإسلامية في علاقتها بالفكر اليوناني سعيا لاستيعابه ومحاولة لتجاوزه ما كان منظوره الوجودي الطبعاني يحول دونه والحصول أعني ما يقتضيه المنظور التاريخاني الإسلامي ونعتبر ابن خلدون متمم صيغتها النظرية:

**الفرضية الأولى:** هي ما يمكن أن يستشف من العبارة التالية: "وإذا كانت كل حقيقة متعقبة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العاية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة. فلها هجره. والله أعلم. وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"<sup>7</sup>.

فهذا العلم الجديد يدرس موضوعا اعتبره ابن خلدون "حقيقة متعقبة ومن ثم طبيعة" يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وبالذات لأنها حقيقة متعقبة. وهو ذو وجهين: 1- علم قائم بذاته 2- علم أداة لفقد الأخبار وتصحيحها. وقد سبق لابن خلدون أن بين بتصحيح بعض الأخبار ونقدها كيف يؤدي هذا العلم دور العلم الأداة في فن التاريخ قبل أن يصوغ هذا التعليل لتأسيس علمه الجديد. وقد يذهب الظن بذهن البعض استنادا إلى كلام ابن خلدون على المطابقة مع الوقائع إلى تصور الدور متمثلا في طلب المؤرخ للمطابقة بين الخبر والحدث المخبر عنه. لكن ذلك في الأغلب ليس ممكن التحقق في التاريخ لأن الحدث المخبر عنه قد لا يكون موجودا ما دام حدثا قد حصل وانقضى خاصة إذا كان لم يترك أثرا ماديا يقارن به الخبر. لذلك فقد عين ابن خلدون قصده من المطابقة فاعتبرها مطابقة مع ما يكشفه علم العمران من قوانين وقواعد عامة تحدد المعايير التي يحتكم إليها المؤرخ في النقد الداخلي للخبر بفضل ما يوفره من معرفة بالممكن والمستحيل في موضوع الخبر التاريخي.

**الفرضية الثانية:** فالظواهرات العمرانية التي تكون المطابقة معها أو مع قوانينها لم يحدد لنا ابن خلدون كيف يحصل علمها. فهل هي تعلم بالخبر التاريخي أم إن لعلم العمران طريقة ثانية لمعرفة موضوعه غير الخبر عنه سواء كان الخبر متعلقا بالماضي أو بالحاضر؟ فكيف يمكن أن نوفق بين تعريف ابن خلدون لدور علم العمران الآداتي وما يقوله في تعريف التاريخ تعريفا يجعل العمران موضوع إخباره: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ (=إذن موضعه الثاني) أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل الوحش والتأنس والعصبيات وأصناف الثقلات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ من ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتحمله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعايش والعلوم والصنائع وما تر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ولما كان الكذب مطوقا للخبر بطبيعته وله

<sup>7</sup> نفس المصدر ص. 63.

أسباب تفضيه (.....). وإذا كان ذلك فالقانون في تميز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن نظهر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ومقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يمتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا قلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تميز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحيث إذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله لما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المُرْخون طرق الصدق والصواب فيما يقولونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا<sup>8</sup>.

فهل يكون تحديد التاريخ بكونه خبرا عن الاجتماع الإنساني قولاً بأن موضوعه هو الاجتماع الإنساني فيطبق مع علم العمران أم إن القضايا الخيرية التي يقدمها التاريخ عن الاجتماع الإنساني غير القضايا التي يكشفها علم العمران عنه؟ ما طبيعة العلاقة بين نسق القضايا الخيرية التاريخية التي هي مضمون فن التاريخ ونسق القضايا الخيرية العمرانية التي هي مضمون علم العمران؟

الفرضية الثالثة:

لعل علم العمران ليس علما من جنس التاريخ وليس علما من جنس العلوم الجزئية أيما كانت بل هو علم سيد أو إن شئنا علم منظومة العلوم التي تدرس العناصر التي يتألف منها عالم العمران مثلما أن علم ما بعد الطبيعة علم سيد يدرس منظومة العلوم التي موضوعها العناصر التي يتألف منها عالم الطبيعة. وعندئذ لن يكون التاريخ محتكما إلى علم العمران بهذا المعنى بل إلى علوم عناصر العمران. وهذه العلوم هي: 1- علم الإنتاج المادي (الاقتصاد: المعاش والرزق) - 2- وعلم الإنتاج الرمزي (الثقافة: اللوق والتأنس) - 3- وعلم مؤسسات تنظيم الإنتاج المادي (السلطان الزماني: الدولة) - 4- وعلم مؤسسات تنظيم الإنتاج الرمزي (السلطان الروحاني: القرية) - 5- وعلم العلاقات بين هذه العناصر الأربعة العلاقات التي تمثل بشبكاتها جوهر المصنوع "من حيث الاجتماع". وذلك هو معنى كون هذا الأبعاد من الوجود الإنساني عمرانية أي حصيلية الاجتماع الإنساني من حيث هو اجتماع إنساني علته الحاجة إلى التعاون والتأنس والحاجة إلى السيطرة الزمانية على "الأمر التعاوني" والسيطرة الروحانية على "الأمر التأنسي" والأول وازع أجنبي والثاني وازع ذاتي. وكلاهما يتعلق بعلاج حوائل التعاون أو أسباب العدوان وحوائل التأنس أو أسباب التواش (العقائد العامة ونظريات الوجود دنية كانت أو فلسفية)؟

وبهذا المعنى الأخير يمكن أن نحدد دور الاجتماعيات أو العمرانيات بكونها شروط التفاعلات التي تحصل بين البشر خلال التنازل والتساكن من أجل التعاون والتأنس. وإذن فعلمها يدرس البنى العامة لمادة الوجود الإنساني من حيث هو موجود تاريخي سواء كانت المادة مادة حسية أو مادة عقلية مناظرة لعلم الرياضيات التي تدرس البنى العامة لمادة الوجود غير الإنساني من حيث هو موجود طبيعي سواء كانت المادة مادة حسية أو مادة عقلية.

ومادة الاجتماعيات الحسية هي العلاقات بين البشر التي حدثت فعلا في التاريخ ومادتها العقلية هي العلاقات الممكنة عقلا بينهم من منطلق خصائصهم العضوية والنفسية عند النظر إليها من

<sup>8</sup> نفس المرجع ص. 57 و 62-61.

"حيث (وجودها في) الاجتماع". ولما كانت البنى الرياضية لمادة الموجود الطبيعي الحسية والعقلية تعود إلى بنية المكان و بنية الزمان و بنية التفاعل بينهما بتوسط الحركة الطبيعية و القوة المادية فحسب فإن البنى الاجتماعية لمادة الموجود التاريخي الحسية والعقلية هي بنية السلم (الرتب والأدوار الاجتماعية) و بنية الدورة التحولية لمقومات العمران بعضها إلى بعض (نظام تحول مكونات المجتمع بعضها إلى البعض : كيف يحول العمل الطبيعة إلى معاش وكيف يقدر العمل والمعاش بوسائط التبادل وأنظمتها فتؤثر الثقافة في الطبيعة والطبيعة في الثقافة بتوسط عمل الإنسان اليدوي والفكري وبتوسط مؤسسات تنظيم العمل والتبادل ليصبح المصنوع طبيعيا والطبيعي مصنوعا) و بنية التفاعل بينهما بواسطة العمل الإنساني و القوة الرمزية بالإضافة إلى القوة المادية .

أما صلة العلوم الإنسانية بهذا النوع الجديد من الدور المنسوب إلى الاجتماعيات دورها في التاريخيات المناظر لدور الرياضيات في الطبيعيات فإنها تستند إلى موقف فلسفي يقدم البنى الاجتماعية في حياة الإنسان على مكوناته العضوية والنفسية ويقدم الفاعلية الرمزية التاريخية في تاريخه على الفاعلية المادية الطبيعية وكلها تتشكل بمقتضى هذه المحددات البنوية لمادتها الاجتماعية المجردة كما تشكل الظواهر الطبيعية بالبنى الرياضية المجردة للمادة الطبيعية . ولما كان الإنسان ليس بوسعه التخلص المطلق من الخضوع إلى البنى الرياضية و فاعلية القوة المادية الطبيعية لكونه طبيعيا كذلك رغم تقدم كونه اجتماعيا على كونه طبيعيا في تحديد مساره التاريخي فإن علم العمران البشري ينبغي أن يكون جامعا بين الاجتماعيات والرياضيات وما بعد الطبيعيات رغم تقدم الاجتماعيات على الرياضيات وما بعد الطبيعيات: فكلها جزء من مجاله ومن ثم فهما أحد عناصر موضوعه بحكم كونهما من أدوات المؤسسات الاجتماعية في السلم والدورة المحددين لفاعلية المكان والزمان في تاريخ الإنسان .

فالسلم مكان ما دام نظام منازل لكنه مكان من جنس أرقى: إنه يجعل الفضاء الاجتماعي محل تراتب وتساقق تحايز فيه الموجودات وتمايز ومن ثم ففعلها وانفعالها يتحددان بمقتضى هذا التحايز والتمايز في السلم . والدورة زمان مادامت نظام ترتيب لكنها زمان من جنس أرقى: إنها تجعل الفضاء الاجتماعي محل ترتيب وتلاحق تتوالي فيه أحوال الموجودات وتتوالج ومن ثم ففعلها وانفعالها يتحددان بمقتضى هذا التوالي والتوالج . لذلك فإنه يمكن القول بأن فيزياء العمران ذات أنساق بنوية مخمسة: -1 نسق البنى المكانية -2 ونسق البنى الزمانية -3 ونسق البنى السلمية -4 ونسق البنى الدورية -5 ثم نسق البنى التي توحد كل الأنساق البنوية . وهذا النسق الموحد هو الذي يمكن أن يعد المبدأ التفسيري لنوع من التاريخ يصعب أن نسميه تسمية دقيقة لكونه حصيلة جلد راق بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري يتقدم فيه النسقان الثالث والرابع على النسقين الأول والثاني لتقدم الفاعلية الرمزية والقوة الحضارية على الفاعلية المادية والقوة الطبيعية في التاريخ الإنساني: وذلك هو الموضوع الذي تصين فيه وبه العلاقة الحية بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

ولكن قبل حسم هذه المسألة النظرية الخالصة في الفكر الخلدوني ألا يحق لنا أن نسأل عن شروط استلزام فكرنا الماضي عامة وفكر ابن خلدون خاصة ؟ ليس الاستلزام علاقة معيارية بين مستلهم ومستلهم ينزل الأول بمقتضاها الثاني منزلة الدليل الهادي في علاج ما يحيره من مغلفات وجوده فهما وفلا ؟ أليس هو في حالة التفات جيل خالف إلى جيل سالف موقف حاضر من ماضيه يلغي ما قد يفيد

الاستلهم من استنفاص الذات عند المستلهم بالقياس إلى ذات المستلهم؟ وما قيمة مثل هذا الموقف إذا لم يكن متلازما مع العلاج النظري الذي يعتبر استمرار الوجود التاريخي وهين مثل هذا الموقف الاستلهامي؟

فالات الجماعة تتعالى على حدي العلاقة أو الذاتين لتصل بينهما توحيدا بين طرفي الاستلهم توحيدا يجعل العلاقة عين الاتصال الزماني بين أجيال الأمة الواحدة أو كل البشرية. لذلك فهي جوهر القيام التاريخي للهويات: وحدة الهوية الحضارية الحية هي دائما غاية السعي الدائب إلى التناغم بين تيارين حيوي وخلقي نازلين من السالف إلى الخالف وصاعدين من الخالف إلى السالف. ولما كان كل جيل سالف من يليه وخالف من تقدم عليه بات التياران ببعديهما الحيوي والخلقي عين القيام الحضاري في كل لحظة من لحظات وجود الجماعة ملية كانت أو كونية.

لذلك فسؤال "لماذا نستلهم" لا يوجه بإطلاق لكونية الاستلهم. فهو أمر لا تخلو منه حضارة إذ هو شرط وحدة الهويات التاريخية. لكن سؤال "لماذا نستلهم كذا بدلا من كذا" هو السؤال الذي يتوجه دائما. فسؤال لماذا نستلهم نحن عرب اليوم ومسلميه ابن خلدون في مسائلنا المصرية بدلا من غيره جدير بالوضع وقابل للعلاج. وقد ازداد ذلك إلحاحا منذ أن ساد عند متطفل المفكرين الموقف التاريخاني غير المفهوم. فأصحابه يحصرون كل فكر في لحظة التاريخية لا يتعداها بحجة بنوته لزمانه وارتعانه بمكانه. ولعل في هذا الموقف شديد الرأي إذا كان علاجاً للداء التقليد. لكن استلهم الماضي غير وتقليده غير. فالاستلهم المعين مرهون بالأجوبة التي تحرره من التاريخانية الساذجة الأجوبة الواجبة على سؤاله: ماذا نستلهم؟ وهل ما نستلهم ملهم فيستلهم هذه الميزة؟

أما مطلق الاستلهم فيريء من الاستعجاب. ذلك أن الحاضر الذي هو بؤرة التاريخ الحضاري جوهره الاستلهم الذاتي للهويات الحية. وهو يكون دائما في شكل محاولة يتجز بها الجيل الراهن مشروعات القيام الحضاري للأجيال المتقدمة عليه ويتصور بها مشروعات الأجيال اللاحقة في المستقبل إنجازا وتصورا مصحوبين بتأويل ما تحقق مما يريد ربطها به مما كان مشروعات الماضي لما كان حاضرا لتحقيق الوحدة الذاتية للحضارة وتوقع الممكن مما يريد توجيه التاريخ إليه من غايات.

فمشروعات المستقبل تتصل بنظائرها الماضية في بؤرة الحاضر بما تواصله منها مما كان ينبغي أن يتحقق ولم يتحقق وبما تفصله منها مما كان ينبغي ألا يتحقق وتحقق: استلهم للاستكمال المحقق واستلهم للاستكمال المحرور. وبذلك يكون فعل الاستلهم استحضار كل التاريخ موجهه وسالبه ليكون نابضا في وحدة مربعة تتصل أبعادها حدث الماضي أزلي الحياة بمعناه المدير Hindsight وتتصل معنى المستقبل أبدي الحياة بحدثه المقبل Foresight.

لكن الاستلهم المعين يتوجه عليه السؤال لأن تعيين ما كان ينبغي أن يتحقق ولم يتحقق لتحقيقه وما كان ينبغي ألا يتحقق وتحقق للتحرر منه أو إن شئنا الخيارات التاريخية الاستقبالية الموجبة والسالبة والتي في ضوئها توؤل الخيارات الاستدبارية لا يعالج إلا معينا في الأحداث وفي المعاني التي تحقق ذلك التواصل والتفاصيل التاريخيين وفي الرجال والأعمال التي عبرت عن تلك الأحداث والمعاني. لذلك لم تقتصر تحزبات الأفراد والفئات في الأمم على الجماعات المتساوقة في اللحظات المنفصلة لكانها



تتقاسم مكان الأمة فطرره وتفقدته التاريخية بل إن كل حزب أصبح ذا تاريخ يوحد فعله الاستلهامي ذو الإلتفاتين لحظاته الحاضرة بلحظاته الماضية . وبفضل ذلك تصبح الجماعات متوالية لكأنها تتقاسم زمان الأمة من خلال تداولها على تحديد السمة التي تعرف بها الأجيال المتوالية وتمايز لكان ذلك يحدد شبه تقازيح متراكبة شبيهة بتقازيح طبقات الأرض التي يدل تراكمها على تقاسم الزمان ومدة كل طبقة رغم تواصل الكل المتجاوز لتفاصيل طبقاته .

والاستلهام الحضاري بهذا المعنى له ألقان: ألقى ذاتي بدور في عالم حضارة بعينها وألقى أجنبي بدور في عالم الحضاري عامة بفضل التواصل السلمي أو الحربي بين الحضارات . وكلا الألقين مضاعف . لذلك كان لمجرى التاريخ عند ابن خلدون زمانيات أربع . ويوحد بين نوعي الاستلهام الذاتي والأجنبي ما هو واحد وكل في الحضاري عامة أعني ما فيه من فاعلية إبداعية يمكن إرجاعها إلى فعل من الأفعال الأضداد (قياسا على الأسماء الأضداد) هو فعل السن (إبداع السن) الجامع (السن التي توحد) وعلامة هذا الفعل المبدع هو ما تشترك فيه الحضارات من سنن جامعة كونية هي ما لا يخلو منه عمران بمصطلح ابن خلدون .

ويشبه هذا السن الجامع ما تقوم به الحياة العضوية بلا وعي وما تقدم عليه أحيانا خلال تدخلنا لتحسين الأنواع بآلية انتخاب الفعل والانتى من أجل الانتخاب الإنجابي . ولعل انتخاب النماذج في الحياة الحضارية يشبه الانتخاب الذي نحققه لتحسين الانجاب الحيواني . وإذا كنا نجهل غاية الانتخاب الحيوي اللاواعي رغم ادراكنا لغائيته البعيدة (تحول الأنواع المفيد) فإننا نعلم الغاية من المنتخبات في النماذج الحيوانية رغم جهلنا بغائيتها البعيدة (تحول الأنواع الضار) . والغاية هنا ذات صلة بما نطلبه من التحسين الذي ينقسم إلى نوعين كمي اقتصادي (مثلا كمية اللبن أو اللحم هدفا لتحسين الأنعام) وكيفي جمالي (مثلا صفات الكمال الجسماني هدفا لتحسين النوع الإنساني) .

وقياسا على الوجود الحيوي ففعل الوجود الحضاري فيه شيء من الانتخاب اللاواعي الذي يشير إليه القرآن الكريم في كلامه على استبدال الأمم المتوالية في توريثها الأرض . وهذا ما نجهل غائيته رغم تسليمنا بالحكمة الإلهية فيه إيمانا لا علما لا تنسأبه إلى الغيب . أما محدثات الانتخاب في عالم النماذج الحضارية فنحن نعلم غايته من خلال ما نطلبه منه ونجهل غائيته كذلك أو إن شئنا مفعوله ذا الأمد الطويل المفعول المجهول لنا ضرورة . وهو ذو غائتين كذلك مثله مثل التهجين العضوي: غاية اقتصادية تقنية وهي التكوين المهني الأكثر إقتانا وغاية جمالية خلقية وهي التكوين الإنساني الأكثر إحسانا .

9  
كلام ابن خلدون عن التاريخ الإسلامي وعمران حضارته ليس موضوع مشروعه الفكري بل كان المثال المشار إليه الذي يعين به قوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني . لذلك فهو قد تجاوز البحث التاريخي والاجتماعي المحددين بين موضوعهما إلى البحث في فلسفة التاريخ والعمران . فالتاريخ من حيث هو أحداث ودلالات يبحث فيها علم التاريخ بات عنده ذا ممان أربعة اثنان بخصان حضارة بعينها أيا كانت ومثالها في علمه الحضارة الإسلامية واثنان بخصان الحضارة الكونية من حيث هي مؤلفة من تساق كل الحضارات في المكان وتواليها في الزمان . ولكل واحدة من هذه الدرجات زمانية تخصصها: 1- زمانية المعنى الأول هي زمانية التاريخ بالمعنى التقليدي 2 زمانية المعنى الثاني هي زمانية الحقب الطويلة لحضارة بعينها أيا كانت 3- زمانية المعنى الثالث هي زمانية إحدى حقب التاريخ العالمي 4- والزمانية الأخيرة هي زمانية التاريخ العالمي من بدايه المحرومة أو المحرومة إلى غايه الموهومة أو الموهومة . لكن التاريخ من حيث هو علم تلك المعاني ليس هو في الحقيقة علمها المباشر بل هو علمها غير المباشر أو الموالي لعم نقد الأخبار والإيديولوجيا المتصلة بموضوعاتها والتي تحول دون علمها الذي لا يحصل إلا بفضل هذا الفعل التقدي ذي الأساس القبلي لكونه مستمدا من علم العمران البشري والاجتماع الإنساني .

لكن الاستلهام الذي نتكلم عليه هنا يجمع بين الاستلهامين لكونه متمسبا إلى المغامرة التاريخية التي فيها الإقدام على الخيار دون العلم التام المستحيل على الإنسان: ولعل أفضل أمثلة قرارات القائد العسكري في الحركة فهو لا يستطيع أن يتنظر العلم التام فيشوب فعله شيء من المغامرة. الاستلهام عندئذ جامع بين الحضاري المضاعف (التربوي الواعي والتاريخي الحضاري اللاواعي) والحيوي المضاعف (تحسين الأنواع الواعي والتاريخي الطبيعي اللاواعي) لأنه يتعلق بشروط قيام الأمة قيامها التاريخي وليس فقط بشروط التربة والانتخاب المقصود بل وكذلك بشرط الانتخاب الوجودي (الأبعاد الأربعة التي ذكرنا أي الحضاري المضاعف والحيوي المضاعف) الشارط لقيام الأمة هوية جامعة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري.

فهل هذا الأمر يخضع لقانون صراع الإرادات الواعية (التاريخ الحقيقي) أم هو يخضع لقانون صراع القوى اللاواعية (التاريخ الطبيعي) أم إن للأمر قوانين أخرى تتعالى على نوعي القوانين لانتسابها إلى الغيب كما في كلامه جل وعلا على استخلاف الأمم التي تستأهل إرث الأرض لصالحها وتصديدها للفساد فيها؟ تلك هي رسالة الشهادة التي كلفت بها أمة الرسالة الحاتمة جمعا بين أدوات الفعل التاريخي وغاياته الواعية اللتين يمكن اعتبارهما موضوعا لفلسفة التاريخ وأدواته وغاياته غير الواعية اللتين يمكن اعتبارهما موضوعا لفلسفة الدين.

فلنصطلح على اعتبار البعدين الواعيين من تاريخ الأمم الطبيعي والحضاري موضوعا لفلسفة التاريخ موضوعا تحاول أن تقف عنده لفهم التاريخ سواء سلمت بصلته بما يتجاوز الواعي من أفعال الإنسان ومعانيها أو أنكرتها. ولنصطلح على اعتبار البعدين اللاواعيين الممثلين للألق المتجاوز لفلسفة التاريخ موضوعا لفلسفة الدين موضوعا تحاول أن تقف عنده لفهم ما بعد التاريخ سواء سلمت بصلته بما يجري في الواعي من أفعال الإنسان ومعانيها أو أنكرتها. ألا يكون إشكال الاستلهام كله دائرا عندئذ حول العلاقة بين هاتين الفلسفتين؟ ألا تكون أزمنة الأمم وخاصة الكوني منها التي من جنس أزمة أمتنا أعني الأزمنة المتعلقة بالمصير بإطلاق نابعة عن سوء فهم صلة التاريخ بما بعده سوء فهم يؤله الإنسان فاعلا وحيدا للتاريخ؟ أو سوء فهم لصلة ما بعد التاريخ بالتاريخ سوء فهم يؤنس الله فاعلا وحيدا في التاريخ؟

فتكون فلسفة التاريخ وفلسفة الدين كلتاهما ذات صنفين هما مدار التاريخ الكوني الذي تعين اليوم في صلة حضارتنا بأدوات الفعل التاريخي وغاياته شرطين في استئناف دورها الكوني وأداء رسالتها بالمشاركة في تحديد آفاق الإنسانية المقبلة: جاحدا يعبر حده المعرفي والعلمي حدا وجوديا يطلق فاعليتهما فيؤله الإنسان ويقي دور الغيب أو شاهدا يعبر حده المعرفي والعلمي من جس إدراك حدود الإدراك والإرادة دون حصر الوجود في الإدراك والإرادة فلا يؤنس الله ويقي دور الشاهد المحصر الذي يعبره ابن غلدون الصنم الأكبر في الفكر الفلسفي.

وقد يعتبر البعض أننا قد تجنبنا على فكرة الاستلهام بهذا القياس بين محدّدات تاريخ الإنسان الطبيعي (الاستلهام الحيوي) ومحدّدات تاريخه الحضاري (الاستلهام الحقيقي) النظري والعلمي للفرق بين بين فعالية التراث الثقافي الاختيارية وفعالية الميراث الحيوي الاضطرابية. لكن العودة إلى مادة الكلمة

تبين أن معناها الأول هو الفعل الشارط لقيام الكائنات الحية . ف "اللهم" هو التهام الآكل للمأكول وهو بصورة أدق ابتلاعه المطلق . فللكلمة معنى إحاطة الملتهم بالملتهم إحاطة تغمره سواء كانت الإحاطة مادية وهو الوضع الأول لدلالة الكلمة (التهام الآكل للمأكول أو سيطرة الجيش الغالب على الجيش المغلوب في الحرب أو ابتلاع البحر لما يفرق فيه) أو معنوية هو الوضع الثاني لدلالاتها (أن يغمر الباذل المبذول إليه بماله أو يحفظه أو يعلمه).

والإلهام بهذا المعنى - وخاصة الإلهام المعرفي الذي من جسس الوحي<sup>10</sup> - فعل حيوي مادي وخلق في أن لأنه إحاطة ينبوع العلم بمتلقيه إحاطة شاملة لكل كيانه وليس مجرد تعليم لفظي: فهي تصور معرفي وتحقق سلوكي . وذلك هو القصد العميق من العلم بمعناه الديني العلم الذي لا يمكن أن يكون نظرا منفصلا عن العمل لكونه معرفة متحققة في ذات العارف فلا يتميز فيها المعرفي من الخلقي بل يتماهيان . ولما كان ذلك عين الشرط الضروري والكافي لقيام الحضارة بفعل الإصلاح الذاتي المتصل أعني عين حياة الحضارة فإنه ينبغي ألا يكون الإصلاح بالاستلهم من جنس إصلاح السيارات باستبدال قطع الغيار (نزول قطعة عاتلة ونعوضها بقطعة جديدة جاهزة ومصنوعة مسبقا) بل هو من جنس تجديد الكائن الحي لنفسه بنفسه فتكون حاله اللاحقة مخرج حاله السابقة رغم جذتها المبدعة . وتكون حال الأمة الماضية عندئذ مصدر حالها اللاحقة إذا علمت الأجيال الخالقة ما كانت به الأجيال السالفة حيلى بشرط أن يكون الجديد إبداعا وليس إبتاعا . لذلك كان أكبر ذم قرآني لمن لم يفهم ثورة الإسلام الإصلاحية بالاستلهم القصصي لكليات الوجود الإنساني المستند إلى فهم عميق لعلاقة فلسفة التاريخ بلفسة الدين إستسخافه حجة المقلدين: "هذا ما وجدنا عليه آبائنا" . وينسحب هذا الذم على إبتاع أي ماض يتصور متحققا فيه المثل سواء كان ماضي الأجداد أو ماضي الأضداد بفضل عبارة "فك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" .

الاستلهم الإصلاحي المتصل هو جوهر حياة الحضارة وهو ما يدعو إليه القرآن الكريم أعني ما يفهمنا الاستلهم الوارد في القصص القرآني لكليات العمران البشري . وذلك نفسه ما نعينه باستلهم مشروع المقدمة الوجودي (عمل التاريخ) المصاحب للاستلهم المشروع المعرفي (علم التاريخ) . فالإصلاح عند ابن خلدون هو استلهم حركة الوجود التاريخي أو العمراني نفسها حر كنه الملازمة لكل أفعال الإنسان فردا كان أو جماعة . ذلك أن كل فعل إنساني فعل مزدوج: فهو مباشرة فعل في موضوع الفعل سواء كان هذا الموضوع العالم الخارجي أو الذات وهو بصورة غير مباشرة فعل في الفعل نفسه أي مراقبة دائمة له لإصلاحه تصورا وإجازا بوعي بالوعي.

فالإنسان يعي الموضوعات التي يفعل فيها ويعي بها ويعا يصاحب فعله فيكون الوعي متقدما على فعله ومصاحبا له وتاليا عنه . وهو في حالة التقدم أصل الاستعداد النظري وفي حالة التساوق أصل التسيّد العملي وفي حالة التلو أصل المراجعة النقدية . وكل الأمم التي ماتت فيها هذه العمليات العقلية الثلاث الملازمة لكل أفعالها في سلوك الفاعلين تفقد القدرة على الوجود المستقل ومن ثم فهي أمة ميتة لأنها أمة تابعة وليست أمة مبدعة .

<sup>10</sup> اعتبر ابن خلدون اكتشافه العلم الجديد الإلهام فقال: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعترنا على علم جيلنا من بكره وجهنة خبره" ص . 66.

وطبعاً فليس هدف هذه المحاولة مجرد الاستلهام حتى وإن كنا لا نزع استكمال عمل ابن خلدون بإضافة ما قد يكون خفي عنه من المسائل فتلحقها بعمله من بعده شيئاً فشيئاً كما أشار في النص الذي ختم به كتابه وصدرنا به هذه الفاتحة . فهذا رغم شرعيته ليس همنا الأول فضلاً عن كونه ممتنعاً من دون الشرط الذي يجعل الاستكمال مبدعاً: فلا بد من فهم طبيعة العمل ومبدأ حيويته المبدعة قبل أي زعم يسعى إلى الإضافة الكيفية مهما كانت ضئيلة . إنما الهدف من المحاولة هو أن نحدد طبيعة "موضع" العلم الذي قال ابن خلدون إنه قد عينه حتى تتمكن من تحرير عمله مما آل به إليه أصحاب القراءات العجلى التي تسقط عليه إيديولوجياتهم وأن نحدد بعض النتائج النظرية والعملية التي يمكن أن تنتج عن فهم طبيعة هذا الموضوع . لذلك فستكون المحاولة مؤلفة من ثلاثة أقسام:

القسم الأول يحدد موضع العلم الجديد ويسبر أغوار النتائج النظرية التي يمكن أن تنبع من فلسفة ابن خلدون العمرانية يعيدها المتعلق بفلسفة التاريخ وفلسفة الدين . وفيه بابان:

- 1- ألولها يبحث في وحدة المقدمة ليعين المادة المقصودة عند الكلام عن ثورة ابن خلدون النظرية والعملية ومن ثم للتمييز بين النظرية الخلدونية والأمور الثلاثة الأخرى الواردة فيها: بعض مبادئ العلوم العمرانية الجزئية وبعض نتائجها ثم الأمثلة المستمدة من العمران الإسلامي لتوضيح القوانين الكلية للعمران البشري وأخيراً الاستطرادات التي يعرض فيها ابن خلدون علوم عصره خلال كلامه في الوجه العمراني من الظاهرة المعرفية.
  - 2- والثاني يبحث في شروط الثورة الخلدونية المعرفية والقيمية وطبيعتها لفهم مقوماتها وما يمكن أن نحبره إبداع الحضارة العربية الإسلامية الخاص بها أعني تأسيسها لمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية استكمالاً لتأسيس اليونان مجال العلوم الرياضية والطبيعية.
- القسم الثاني يبحث في راهنية الفكر الخلدوني وشروط توسل ما اكتشفه من قوانين كلية تساعد على فهم الأزمة التي يمر بها العمران العربي الإسلامي . وفيه بابان كذلك:

- 1- والأول يبحث في المقصود بالفكر الاجتهادي الذي جعل الثورة الخلدونية تصبح ممكنة وكيف يفيدنا ذلك في قراءة المقدمة لعلاج أمرنا الذي ينبغي أن يكون شوري بيننا لعلنا بذلك نجبر الكسر الموجود بين مرحلة فكرنا المقدمة على ما يسمى بعصر الإنحطاط ومرحلة المتأخرة على بداية النهضة منذ قرنين جبراً نظرياً للكسر (بفضل استئناف النظر من حيث طلب علل توقيه) وعملياً (بفضل استئناف التطبيق العملي من حيث طلب علل القشل التاريخي الذي جمد حضارتنا).
- 2- والثاني يبحث في مجالات الإصلاح التي يحتاجها العمران الإسلامي وقابلية بعض أوجه النظرية الخلدونية للتطبيق سعياً منا إلى استثمار الفكر الخلدوني في الجدل السياسي والاجتماعي الجارين في محاولات الأمة الانتقال من العمل التاريخي مجرداً "نقاء النفس" و"الاتفاق" إلى العمل التاريخي على علم وروية أي بتخطيط واستراتيجية.

والقسم الثالث يطلب بعض النتائج العملية التي تساعد في إصلاح أوضاع الأمة ويحدد آليات الإصلاح وسبل التواصل مع الحضارات الأخرى . وفيه بابان كذلك:

١١١- 1- الأول يبحث في آليات الإصلاح التي يمكن أن تستمد من النظرية الخلدونية من خلال التركيز على العلاقة القوية التي يبيها ابن خلدون بين صورة العمران بوجهيها (الدولة والترقية) ومادته بوجهيها (الاقتصاد والثقافة) في مستوييهما الخاص بحضارة بعينها والشامل لكل المعمورة لتقدم التاريخ الكوني على التاريخ الجزئي في الفلسفة الخلدونية التي هي من هذا المخطور قرآنية بالجوهر.

١١١- 2- والثاني يبحث في الكيفية التي يمكن للحضارة الإسلامية أن تتواصل بها مع الحضارات الأخرى من منطلق رسالتها الكونية كما حاول ابن خلدون فهمها بآليات علمه الجديد منطلقاً من مفهوم الاستخلاف القرآني تعميراً للكون ورعاية له.

وإذن فالقصد الأول والأخير من محاولتنا القصد الجامع بين الأقسام الثلاثة هو أن نحدد طبيعة المشروع الخلدوني بوصفه إحدى المراحل المفصلية في تكوينية فكر المسلمين النظري والعملي دون أن نحاول اكتشاف ما تحقق بعده من العلوم فيه طلباً للسوابق التأسيسية من منطلق عقدة النقص إزاء الفكر الغربي الحديث العقدة التي تتصور الكلام في فضل المسلمين عليه بديلاً يعزبهم عن التبعة الحالية. وسيكون منطلقنا من ابن خلدون نفسه لنجعل خطة المحاولة نابعة من المنظور الخلدوني دون إسقاط لمنظورنا المعاصر عليه حتى وإن كانت الغاية من العمل كله هي محاولة الوصل بين واقع العمران الإسلامي وتنظيراته الذاتية له لتنظيراته التي قد يخفيها الاختصار على تطبيق الجاهز من النظريات التي لم تعتبر معطياته الموضوعية.

## جدول المواد

9	الفاصلة
	القسم الأول
23	الباب الأول: وحدة المقدمة المحوية و المادية
65	الباب الثاني: شروط ثورة ابن خلدون
	القسم الثاني
93	الباب الثالث: الفكر الإجهادي
133	الباب الرابع: الإصلاح المحصل
	القسم الثالث
165	الباب الخامس: أزمة المجمع المدني
201	الباب السادس: حوار الحضارات
223	الفاصلة

## القسم الأول

الباب الأول: وحدة المقدمة المعنوية والمادية

الباب الثاني: شروط ثورة ابن خلدون





# القسم الأول

## الباب الأول

### وحدة المقدمة ونسقتها المنطقي

تمهيد:

لن نعالج مسائل الفكر الخلدوني منطلقين من فرضيات حول طبيعة العلم الذي أسسه ابن خلدون وحول مضمون المقدمة ومصادرين على صحتها للشروع في المحاولة. لا بد أن ننتقل من السؤال عن طبيعة هذا العلم وعن مضمون المقدمة لنثبت مفروضات المحاولة فننتقل من المسلم به إلى المستدل عليه. ورغم أن البعض قد يعتبر السؤال عن وحدة المقدمة شقا للشعر ووضعها المسألة لا تنسب إلا إلى الترف الفكري فأننا مضطرون إليه لئلا يكون كلامنا تحميلا لنظريات ابن خلدون أكثر مما تحتمل وحتى نتخلص نهائيا من أخذ المستوى السطحي من فكره بديلا من مستواه العميق. فكل من لم يكتف بزيارة المقدمة غيا يعلم أنها تفرض على الفكر المحلل السؤال عن نظام عقدها ليفهم تناسق مضموناتها وبصورة أوضح وحدتها المعنوية (وحدة الجنس المعرفي فيها) والمادية (وحدة المضمون الوارد في المصنف).

كل عين فاحصة تدرك أن وحدة المقدمة المعنوية (وحدة العلم الذي تتكلم عليه) والمادية (نسبة ما ورد فيها من مضامين إلى مطالبها النظرية) فيها إشكال فضلا عن بعض التداخل بين المضامين والأغراض. والمعلوم أن معرفة الجواب الخلدوني أمر بدهي لا يحتاج إلى سؤال وبحث لأن ابن خلدون حدد مبدأ وحدة الموضوع ومبدأ ترتيب المسائل ومبدأ وحدة الغاية النظرية التي يسعى إلى تحقيقها المصنف في نص صريح ختم به الفصل الأول من الكتاب الأول من التاريخ أو المقدمة وزاده توكيدا في الخاتمة. لكن هذه الأمر البدهي لا يكفي وبالذات لبدهيته. والمبادئ الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون مبادئ مضاعفة:

1 - فمبدأ الوحدة المعنوية لموضوع العلم الجديد هو تصور الإنسان ومسائله مستتجة من خصائصه بتفصيل مغل تعليلا يؤسس لتبويب المسائل دون ترتيب بين ودون أن تكون الخاصيات منسوبة صراحة إلى المقوم النوعي الذي ساد في التعريف المعلوم في الفكر الفلسفي المتقدم عليه.

2 - ومبدأ هو ترتيب المسائل التي يعالجها العلم ويتضمن تحديد تجانس المسائل الوظيفي في العمران وجهات تعلقها بما يقيم الوجود الإنساني أعني الضروري والحاجي والكمالي مع إشارة إلى معيار الجمع بين المسائل التي يعالجها بعض الأبواب وخاصة الآخرين.

3 - ومبدأ النظرية الخالصة: هو التمييز بين علم العمران لذاته وهو ذو مسائل شريفة ثم علم العمران علما أداة للتقدم التاريخي أو تصحيح الأخبار دون الإشارة إلى أي المطلقين يحكم ما ورد من العلم في المقدمة أو أحدهما

أو كلاهما وبأي ترتيب إن سلمنا باختلاف هيئة العلم عد النظر إليه بالمتصدين .

ولسنا نزع بالكلام على وحدة المقدمة المعنوية أن ابن خلدون قد كانت قدرته التأليفية دون الواجب . كما أننا لا نزع في كلامنا على الوحدة المادية أن في متن العمل بعض المنحولات عليه . كل ما في الأمر أننا ندعي أن النظر في المقدمة ذو مستويات أربعة لا بد من الفصل بينها وتحريرها من الخلط بين مطالبها حتى ندرك أعماق المشروع الخلدوني<sup>1</sup> فستطيع البناء عليه ومواصلته كما طلب منا المؤلف في خاتمة عمله . فالنظر في المقدمة قد جمع أربعة مستويات على النحو التالي:

1 - ما فوق النظرية: عملية تأسيس علمية فن التاريخ ينقله من ظاهره إلى باطنه تأسيسه على العلم الجديد الذي سماه ابن خلدون بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني . والتأسيس لا يكون بقول يتسبب إلى العلم نفسه أعني النظرية المتكثرة بل هو يتسبب إلى ما بعد النظرية أو إلى نظرية من قوة ثانية . وذلك هو القول الذي يفتح به ابن خلدون مقدمته في الخطبة ومقدمة المقدمة وفي المقدمة الأولى من الباب الأول فضلا عن القسم النقدي من نظرية المعرفة في الباب السادس من المقدمة<sup>2</sup> .

2 - النظرية المقصودة بالذات من تأليف المقدمة: علم العمران . (لذاته أو لوظيفته في تصحيح الأخبار أو من المنظورين سواء اتحدا أو اختلفا) وهذا هو العلم الجديد الذي يحبره ابن خلدون من إبداعه<sup>3</sup> والذي ما تزال طبيعته مجهولة التردد في تسميته خلال إسقاط العلوم الحديثة عليه فيحضرهم بدياة علم الاجتماع والبعض الآخر يسميه علم الحضارة والبعض ينفي الأمرين ويحبره ادهاشات في فلسفة التاريخ .

<sup>1</sup> فليس من قصور المبدعين أن يكون إبداعهم في تدققة الأول حاللا دون التنظيم الصناعي للمبدعات: فهي تخرج من ذهن صاحبها بدقق وإنجاب لا يفت عنه أي جهد للربوية التنظيمية التي هي في العادة ثمرة العودات الهوائية على العمل من صاحبه أولا ومن المدرسة الفكرية التي تولت مهمة التطوير . وقد يكون التطوير أحيانا قليا للمشروع وأسا على عقب دون أن يعد ذلك خروجا عن القصد الأول للمبدع الذي يبقى له الفضل الأول والأخير . ما كان يمكن لابن خلدون أن يدع علم العمران أساسا لنقل التاريخ من ظاهره إلى باطنه من دون أمرين يتجان عن انتمائه إلى الفكر الأشعري كما سنبين في الباب الثاني: الأمر الأول هو استنبال نظرية أفعال المباد المخلوقة لهم عند المحترلة بنظرية أفعالهم المكتسبة دون خلق منهم والأمر الثاني هو استنبال نظرية الضرورة السببية الفلسفية بنظرية محاري الماديات دون نفي للاعتماد . فمن دون الحد من حرية الإنسان الخالقة للأفعال يتسع القول بانتظام سلوك البشر فيكون البحث في قوانين تنظم بها هذه الأفعال محتما . وإذن فالنظرية الاعتزالية تنافي و كل إمكانية لتأسيس علم السلوك الإنساني لعلم المحمد لقوانين كلية اللهم إلا إذا رددنا مفهوم الخلق إلى نظرية الطبايع وعندئذ يصبح القول الاعتزالي بالحرية الإنسانية قولاً متناقضا بل ومخادعا . ولهذه الطة اعتبر الفلاسفة العلوم العملية من جنس مختلف تماما عن العلوم النظرية: فالقوى الإنسانية عندهم تثقل الضدين ومن ثم فهي تخطف عن الطبايع التي يتأسس عليها العلم الطبيعي الذي هو نظري وليس عمليا . ومع ذلك فهم عندما يحاولون تأسيس العلوم العملية يضطرون إلى ما يشبه نظرية الطبايع في التاريخ الطبيعي فيستعملون نموذج النفس ونموذج المنزل وكلاهما طبيعة تتسبب إلى التاريخ الطبيعي لا إلى التاريخ الحضاري . والنظرية الفلسفية المناقاة بالضرورة السببية تنجدها عند الصعق هي أيضا حائلة دون العلم عامة فضلا عن العلم الإنساني . فلو كانت السببية ضرورية باطلاق لا كان يمكن استثناء الإنسان منها والاستحالة وضع نظريات علمية مختلفة إذ يكون الفكر وهو ظاهرة طبيعية خاضعا للضرورة السببية فتكون المعرفة مجرد تراء ويكون الفكر مرآة لا يستطيع افراض غير ما يترأى عليه . فكيف له عندئذ أن يضع نظريات معرفية ؟ وهنا سلما بأن الاختلاف بين المناظر Perspectives في التراث هو الذي يعطل النظريات المختلفة فسيتق سؤال تاريخية المعرفة كيف يمكن فهمه والمناظر واحدة لم تتغير ؟ وفي الحقيقة فإن الفلاسفة يكاد علمهم يؤول إلى هذا المنظور: فندهم أن العلم يكفي فيه الحقائق الأولية وهي تراء للعلم في العقل ثم المنطق لاستنتاج كل الحقائق الثانوية أي المستنتجة أو النظرية في مقابل الأولى التي هي بديهيات ضرورية ولا حاجة إلى التجربة . أما الحد من الضرورة السببية بالقول بمجرى العادات فهو لا ينفي الاعتماد ومع ذلك فهو يحبره من الواقعات التي لا تعلم إلا بشهادة التجربة فتكون التجربة أمرا جوهريا للمعرفة واكتشاف القوانين بدلا من الاكتفاء باستنتاجها من الحقائق الأولية المرعومة وهي في الحقيقة تجارب غفلة من العلم . وفي الجملة فإن ابن خلدون ما كان ليكتشف شيئا من عمله لو لم يكن قائلًا بذهنين المبدئين الأشعريين: الحد من الضرورة السببية وتعرضها بمجاري الماديات والحد من الحرية الإنسانية والقول بالكتب .

ابن خلدون المقدمة ص . 66: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعزنا على علم جعنا من بكره وجهية غيره فإن كنت اسموئيت مساهة وميزت سائح الصانع أنظاره وأنشأه فريق من الله وهداية . وإن فاني هيء في إسماءه واشتهت غيره مساهة فلفظ الحق إصلاحه ولي الفضل لأنني نهجت له السبل وأوضعت له الطرق والله يهدي جوده من يشاء ."

3 - ما دون النظرية: العلوم القرعية عن علم العمران وتدرس مقومات العمران المتميزة رغم التضائل بينها في توجيهها للعمران كالاقتصاد والتربية والسياسة والثقافة الرمزية إلخ... وهذه العلوم القرعية متعددة ومن ثم فهي غير العلم الواحد الذي ينظم به عقدها ويحاول ابن خلدون تأسيسه فتكون فروعا منه أو علوما جزئية هي في نسبتها إليه كالعلوم الجزئية في الفلسفة التقليدية في نسبتها إلى علم ما بعد الطبيعة.

4 - تطبيقات هذه العلوم القرعية على الأخبار التاريخية لنقدتها وتصحيحها أو على الظواهر العمرانية لتحليلها وعلاجها: تطبيق نظريات علم العمران على أمثلة تاريخية. فأحيانا يطبق ابن خلدون نظرية العمران ككل مثل تفسير السلوك بأخلاق العمران البدوي (مثال العاسة) وأحيانا يطبق قوانين الديموغرافيا (مثل الكلام في أعداد جيش بني إسرائيل) أو قوانين السياسة (مثل تفسير نكبة البرامكة) إلخ...

فكانت المقدمة من ثم متعددة الأغراض مختلطتها. وإذن فهي تحتاج إلى الفصل بين مستوياتها فضلا دقيقا يمكن من فهم الحكمة النظرية التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري بأن جعل من التاريخ الذي هو الأداة الأساسية في علوم الملة التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج التاريخي (حجة الشهادة المضمونية: عدم التناقض بين القول والمقول) مادة للفكر الذي سيحولها إلى فن فلسفي دون أن يزعم أنها علم نظير الأداة الأساسية في العلوم اليونانية التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج المنطقي (حجة الشهادة الصورية: عدم التناقض بين الأقوال) التي جعلها أرسطو فنا فلسفيا دون أن يزعم أنها علم.

فالعمل الخلدوني بدأ بما بعد النظرية عندما طلب تأسيس نسبة التاريخ إلى الحكمة بما يمكن أن نطلق عليه اسم "نقل فن التاريخ من جس من الأدب إلى جس من الفلسفة". ثم أردف ذلك بالنظرية التي تجعل ذلك ممكنا. وخلال ذلك قدم نماذج من علاجات تستند إلى علوم تتفرع عن هذا العلم مثل الاقتصاد والسياسة والتربية إلخ... مضمنا ذلك كله أمثلة ضربها على انطباق نظرياته استمدتها من تاريخ العمران الإسلامي. فكان هذان العنصران الأخير (علاج علوم العمران الجزئية والتطبيق) مصدر الاستطراد الذي يمكن أن يستغنى عنه رغم كونه يكاد يتجاوز نصف المقدمة من حيث الكم. والأخطر من ذلك كله أن الاستطراد خلال التمثيل أصبح بما بلغت إليه نسبته مع العلاج العلمي المقصود بالذات مصدرا لأخطاء تأويلية خطيرة حالت دون الكثير من الدارسين وفهم طبيعته المشروع الخلدوني.

<sup>4</sup> وفي الحقيقة فإن كل علم يحتاج إلى الحسنة: حجة الشهادة وتصلح بنسبة القول إلى القول أو بدلالة مفردات القول المرجعية وهي من ثم جوهر علم الدلالة وحجة الحق وتصلح بنسبة القول بضنه إلى بعض أو التماسق أو بدلالة سلامة التأليف القولية وهي من ثم جوهر علم النحو القولي. لكن تأسيس علوم الطبيعة تقدم فيه النوع الثاني من الحجج للخروج من منغصات التماسق المنطقي وللتنوع الأول مفرغ عنه تسليما بأن الملاحظات الطبيعية ثابتة ويكتفي فيها البعان الحسي المشترك. وشبه الثابت. أما تأسيس علوم التاريخ فقد تقدم فيه النوع الأول من الحجج للخروج من منغصات التناقض الواقعي ولاستيعاء مثل الظن المنطقي ببيات الأمور الطبيعية في الأمور التاريخية. ذلك أن الملاحظات التاريخية ليست ثابتة ولا يكتفي فيها البعان حتى لو سلمنا بوجوده عدد بقاء الآثار التي يمكن أن نمانها فضلا عن تأثير المواقف في الشهادة. ولكن بمجرد أن يتم في العلوم الطبيعية إنعام أداة العناص القولية (المقول) أو شهادة القول لتصلح متحاجين إلى أداة المطلق القولية (الصيغة) أو شهادة المرجع للقول فيخلق الطبيعي بالتاريخي من حيث الحاجة إلى حجة الشهادة. وبمجرد أن يتم في العلوم التاريخية إنعام أداة المطلق مع القول أو تأسس المطلق (الخبر) تصبح محتاجين إلى أداة التماسق بين الأقوال (المطلق) فيخلق التاريخي بالطبيعي من حيث الحاجة إلى حجة المطلق. التلازم من منهج التحقق من الدلالة ببيات التماسق إلى المرجع ومطلق التحقق من التماسق ببيات التأكيد من سلامة القول هو التأسيس العام للعلم بعد تحقق التأسيسين المنقوصين عند أرسطو في علوم الطبيعة وعند ابن خلدون في علوم التاريخ.

فحضر الأثلة الواردة في المقدمة جعل البعض يتصورها مستندة إلى منهج استقرائي طنا منه أن الأثلة ليست للتوضيح بل هي أعيان مستقرة . وبذلك انقلب التوضيح المتأخر عن تأسيس العلم إلى سند مقدم عليه فلم تعد أمثلة ابن خلدون أمثلة توضيحية تبين مدلول نظرياته بل أصبحت أعيانا استقرائية تستمد منها النظرية بالتعميم المخل كما تصور المرحوم عبد الرحمن بدوي<sup>5</sup> وكل الذين يبالغون في دور تجربة ابن خلدون السياسية في نظرياته العمرانية أو في الكلام على منهجه الواقعي . كما أن الاستطرادات بدت لمن لا يميز بين مستويات النظرية الخلدونية وكأنها جزء أصيل منها فأعتبر عرض ابن خلدون لعلوم عصره جزءا من علمه الجديد في حين أن ما ورد في هذه العروض لا يرقى حتى إلى تاريخ الأفكار فضلا عن اعتباره من علم اجتماع العلم . وحتى بعض مداخلات ابن خلدون مجادلا آراء العلماء في العلوم التي عرضها من حيث هو فيلسوف أو متكلم أو فقيه أو لغوي أو مؤرخ الخ . فإنها ليست من أغراض علم العمران ولا حتى من أغراض التاريخ لأنها من مسائل العلم المعروض وليست من مسائل علمه .

وطبعا فهي قد تصبح من مسائل تاريخ العلم بعد ابن خلدون منظورا إليه من حيث نسبته إلى تلك العلوم التي ناقش آراء أصحابها فيها لا من حيث هو مؤرخ أو عالم عمران . لذلك رأينا أن تبدأ محاولة الغوص في أعماق فكر ابن خلدون في هذا الباب الثاني لتعليل فهمنا المقدم في الباب الأول بعلاج هذه المسألة المبدئية التي نعتبرها مقدمة على كل ما عداها رغم تأخيرنا إياها تقديمًا لمقاصد القراءة على أسانيدنا . فالتمييز بين مستويات النظر الخلدونية وتحديد ما يتنسب إلى العلم الذي يريد ابن خلدون تأسيسه وما لا يتنسب إليه شرط أول لسلامة التحليل والتعليل يستند إليه سعيًا لفهم نظريات ابن خلدون وما بعدها وما دونها ثم تطبيقاتها . وهذه هي خطة العلاج التي تتبعها في الباب الثاني من هذه المحاولة:

#### الفصل الأول وفيه مسألتان:

1 - المسألة الأولى: إشكالية وحدة المقدمة المعنوية والمادية

2 - المسألة الثانية: السبل الممكنة لعلاج مسألة الوحدة

الفصل الثاني وفيه مسألتان كذلك:

1 - المسألة الأولى: ترتيب المسائل وتطويرها

2 - المسألة الثانية: نظريات علم التاريخ وعمله على علم

ذلك أنه علينا في الغاية أن نحدد النظريات الجديدة التي أبدعتها الثورة الخلدونية في المجال المعرفي والقيمي لنرى علل وصفنا إياها بكونها ثورة حقيقة في مجالي علم التاريخ وعمله . وهذا الفصل الأخير هو أيضا فصل مضاعف: الصريح من النظريات الخلدونية الجديدة والمضمر منها .

<sup>5</sup> أنظر عبد الرحمن بدوي: "إن ابن خلدون أراد أن يظهر في العمران البشري قلماذا انصرف نظره على المجتمع الإسلامي إذن؟ وكيف يحق له أن يصرح قوائيم عامة تطبق على العمران كله إذا انصرف على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معزوم" ص 161 من مقاله ابن خلدون وأرسطو الوارد في أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة 6-2 يناير 1962 . وهو يضيف أن ابن خلدون لو استقرأ العمران في مصر لغير كثر نظرياته طنا منه أن المقدمة استقرائية وليست استنتاجية وغفلة عن كون ابن خلدون قد عاش في مصر أكثر من عشرين سنة ولم يغير البيئة النظرية للمقدمة رغم إضافة عناصر مضمومة لم تكن موجودة قبل مقامه في مصر .

## الفصل الأول

### المسألة الأولى

#### وحدة المقدمة المعنوية والمادية

من المعلوم أن المقدمة محاولة لتأسيس كتابة التاريخ كتابة نقدية تصحح الأخبار فتبدو مدخلا تمهيدا . ومن ثم ففيها عينة نموذجية من تصحيح الأخبار أو كتابة التاريخ كتابة نقدية وكل العينة مستمدة من التاريخ الإسلامي حتى وإن كان بعضها يتكلم في أحداث غير إسلامية مروية بمنظور المؤرخ الإسلامي . وهي كذلك تأسيس لعلم جديد يحدد شروط هذه الكتابة النقدية شروطها المنهجية والأداتية فتكون بمعنى العلم المؤسس للتاريخ عملا (حدث التاريخ) وعلمنا (خبر عن أحداث التاريخ): ومن ثم فالتمهيد التأسيسي ذو بعدين فهو علم أنطولوجية موضوع التاريخ الذي سماه ابن خلدون عمرا (عمل التاريخ) وعلم ابستمولوجية التاريخ التي سماها تصحيح الخبر (=علم التاريخ) ويوحد بين الوجهين مفهوم فلسفة التاريخ التي ترد العينات المضروبة أمثلة من انطباق النظرية العمرانية بفرض التحقق منها وليست مادة استقرائية بنيت عليها النظرية .

فماذا يمكن أن يكون في هاتين الحالتين مبدأ وحدة موضوع العلم الجديد الجامع بين الانطولوجيا (طبيعة الموضوع) والإبستمولوجيا (طبيعة علمه) ومبدأ تبويب المصنف إذا اعتبرناه متضمنا أهم مسائل علمه الجديد رغم أن ابن خلدون يسلم بأنه لم يستوف المسائل واكتفى ببعضها معتبرا تعيين موضع العلم كافيا لجعل الأجيال الخالقة قادرة على مواصلة المهمة ؟ وكيف يكون هذا العلم مختلفا عن علم السياسة المدنية (ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع ويقاؤه) ومع ذلك تشتق وحدته من تصور الإنسان ؟

لكن هل الوحدة المقصودة مشتقة من مفهوم الإنسان حقا أعني كما يتصوره الفلاسفة على ما قد يبدو من مدخل الباب الأول أم إن ابن خلدون يؤسسها على مفهوم للإنسان مغاير للتعريف الفلسفي

بما أضاف إليه محدداً أساسياً هو "من حيث الاجتماع" أعني ضمنياً وليس "من حيث الطبيعة"؟ ألسنا نفهم هذا الفرق في ضوء المقابلة بين السياسة "بمقتضى الأخلاق والحكمة" والسياسة "من حيث الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم كما يخبر عنه التاريخ" فيكون التحديد الجديد للإنسان انفصالاً عن التاريخ الطبيعي وانحيازاً إلى التاريخ الحضاري خاصة وهو يرجعه إلى مفهوم الاستخلاف في دلالته الأربع؟

وبذلك نجدنا أما تراكم المبدئين المحددين لوحدة المصنف معنويًا ومادياً:

1- مبدأ وحدة وجهي العلم: أعني علم العمران منظوراً إليه لذاته ومنظوراً إليه من حيث هو علم مساعد. فمن حيث هو علم لذاته يكون علم العمران علم منظومة العلوم التي تدرس الظواهر العمرانية دون أن يكون موضوعه إحدى هذه الظواهر. لكن ذلك لا يكفي لاداء دور الاداة التي يصحح بها الخبر التاريخي. فلا يمكن له أن يحقق ذلك إلا بمنظومة العلوم التي هو نظام عقدها. فما يساعد المؤرخ ليس علم العمران الكلي وحده أو نظام عقد العلوم التي موضوعاتها مقومات العمران بل لا بد من القوانين التي تكتشفها علومه الجزئية التي تدرس هذه المقومات أعني محددي صورته (السلطة الزمانية أو علم السياسة والسلطة الروحانية وعلم الحرية) ومحددي مادته (أسباب المعاش أو الإنتاج المادي وأسباب التآكل أو الإنتاج الثقافي) وجدل محددي العلاقة بين صورة العمران ومادته اللتين اجتماعاً من حيث دورهما المحدد للعمراني من حيث هو عمراني في مضمون باب العمران على الجملة (المحددات المادية الموحدة هي دور المحيط الطبيعي والمحددات الصورية الموحدة هي دور المحيط الثقافي).

2- مبدأ وحدة وجهي المصنف: فليبدأ وحدة الكتاب وجهان كذلك. أولهما يحدد المضمون والثاني يرتب عناصره. فأما الوجه الذي يحدد المضمون فهو حد "الإنسان من حيث الاجتماع". وأما الوجه الذي يرتب عناصر المضمون فهو "توجيه" ما لأجله كان العمران من شروط قيام الوجود الإنساني أعني: جهة الضروري وجهة الحاجي وجهة الكمالي. فمفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع" يحدد العناصر التي يقوم بها العمران الذي هو موضوع العلم وينتج بالتبعية تحديد مسائل علمه في ذاتها ومن حيث دور قوانين الظاهرة العمرانية الاداتي في نقد الخبر وتصحيحه. أما رتب جهات الشروط التي يقوم بها الوجود الإنساني فتحدد مراتب هذه العناصر في الظهور التكويني خلال تاريخ أي جماعة ومن ثم فهي ترتب المسائل بحسب توالي الضروري والحاجي والكمالي من الشروط العمرانية في الوجود الإنساني. لكن التدقيق في دلالة هذين المبدئين يدفعنا إلى طلب مبدأ أبعد غور لأنه يمكننا من تمييز المسائل المعالجة بدقة علمية أكبر فنكتشف التوبيع العلمي الاوضح لحطة المقدمة:

مضمون المقدمة بمقتضى المبدأ الأول: هل مفهوم "الإنسان بمقتضى ما يعرض لأحواله من أمور من حيث الاجتماع عروضا ذاتياً"<sup>7</sup> المعان هو مفهومه المحدد للقسمه التي نجدها في العلمين: علم "عمل

<sup>7</sup> انظر أبو يعرب المرزوقي *Ibn Khaldun's epistemological and axiological paradoxes*، الدار العربية للكتاب تونس 2006.

<sup>8</sup> المؤولون المعجلون لا يتهون إلى أن العروض الثاني يعلق بالأحوال في الاجتماع وليس بذات الإنسان. فما يعرض لأحواله في الاجتماع عروضا ذاتياً يعرض لأحوال الإنسان وليس لذات الإنسان ومن ثم فهو ليس مما يعرض للإنسان عروضا ذاتياً فيكون من جنس ما يحصل له من حيث اتسابه إلى التاريخ الطبيعي أعني موضوع علم الأحياء بل عروض عرضي يتسبب إلى التاريخ الحضاري. إننا الأمر يتعلق بالتاريخ الحضاري أي ما يحدث

التاريخ" وعلم "علم التاريخ"؟ وإليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الأول: "لا كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختصاص بها (يذكر أربع خاصيات في ترتيب مقابل لترتيب المقدمة أي العلوم والحكم والصناعات والتساكن أو التنازل الذي يقصر عليه معنى العمران ويستهدف غايتين هما التماس وإقتضاء الحاجات وكل ذلك من حيث العمران) وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا انحصر الكلام في ..."<sup>10</sup>

مضمون المقدمة بمقتضى المبدأ الثاني: هل رتب الشروط تقتضي القسمة التي نجدها في المقدمة أم إن الترتيب مضاعف خمس مرات أعني في كلا العمرانين (البدوي والحضري) كلا على حدة ثم في تفاعلها في الاتجاهين أي أثر العمران البدوي في العمران الحضري وأثر العمران الحضري في العمران البدوي ثم في مبدأ وحدة العناصر الأربعة أي العنصرين الحدين وتفاعلها كما في باب العمران على الجملة؟ إليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الثاني: "وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كماله أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمال. وجعلت الصنائع من الكسب لأنه منه بعض الوجوه ومن حيث العمران كما نين لك بعد"<sup>11</sup>.

وابن خلدون يعلل في نص المبدأ الثاني ترتيب المسائل كما يعلل التمييز بين وحداتها. وقد علل الترتيب في ثلاث مراحل: مرحلة المقدم المطلق وهو العمران البدوي ومرحتي الترتيبين النسبيين أعني تقديم الملك على البلدان وتقديم المعاش على العلوم. وكان يمكن أن يعلل تقدم الملك والبلدان على المعاش والعلوم. لكنه لم يفعل. وقد يكون سكت عنه لأنه يبدو من تحصيل الحاصل المضمر في الترتيبين النسبيين. أما تعليل توحيد المضمونات فيخص مسألة وضع الصناعات مع المعاش. ولم يعلل مسألة وضع الآداب والتربية مع العلوم. لكن أهم ما يلفت الانتباه هو عدم ذكر مضمون الباب الأول أو العمران على الجملة الذي كان من المفروض أن يكون مقدما عليها جميعا فلا تكون هذه المنزلة للعمران البدوي.

وهذه الملاحظة الملفتة هي التي تعلل في نظرنا اعتبار الباب الأول خارجا عن الترتيب بوصفه

---

للإنسان في التاريخ من حيث هو كائن حضاري وليس من حيث هو كائن بايولوجي؛ والكائن البيولوجي يحتاج إلى الحضارة رغم كونه في حد معين تصح داء قتلا. لذلك فالخصائص التي يذكرها ابن خلدون موضوعا لعلوم العمران ليست خصائص بايولوجية أو نفسية بل هي عمرانية: العلوم والحكم والصنائع والتساكن من أجل التماس وإقتضاء الحاجات. ومن الملاحظات الخيرة للاهتمام علاقة هذه المسألة بما ينسب ابن خلدون للحضارة من ضرر على الإنسان من حيث هو طبيعي: فهي قد تصل حدا من التأثير في أحوال الإنسان يفسد ذاته أي قواه من حيث هو كائن بايولوجي له صفات المستخلف أو ما يسميه ابن خلدون بحب التآله وإل تأسه القطرية أو الحرية. الحضارة هي إذن ما يحصل من التنازل والتنازل من محدثات للأحجار المتساكنين والمتنازلين الذين لهم ذوات بايولوجية لا بد من الحفاظ على قواها وشرطه أن يعامل الإنسان من حيث هو مستخلف سواء تحددت شروط هذه المعاملة بالعدل (السياسة العقلية) أول بالشروع (السياسة الشرعية) أو بالجمع بينهما لأنها لا يختلفان إلا بنظرية أصل قيم السياسة وليس بها: فالقيم واحدة لكن العقل ينسبها إلى اجتهد الإنسان العقل والنقل ينسبها إلى اجتهد الإنسان المؤمن.

وهذا المعنى الضيق للعمران ويقصد بالتنازل والتساكن ومن ثم المتنازلين والمتساكنين وهو يستعمله في الغالب بهذا المعنى الديموغرافي للكلام عن المدن كبرا وصغرا وعن العمران ربا وتقناتا وبه يقيس الحضارة في التاريخ: وهنا المعيار صحيح فحجم المدن يمكن أن يعبر من أهم مقاييس الحضارة في كل الصور.

<sup>10</sup> المقدمة ص. 68-67.

<sup>11</sup> المقدمة ص. 68.

شاملا لنوعى العمران فيكون معني "على الجملة" هو الواحد في النوعين ومن ثم فهو لا يقبل الترتيب الذي يخص المسائل لأنه الأول والآخر في ترتيبها أو لكونه مشروطا فيها جميعا: أي إن العمران البدوي والعمران الحضري كلاهما خاضع لمحددات العمران على الجملة. وبذلك يصح ما قاله ابن خلدون على تقديم العمران البدوي: فهو الأول بالقياس إلى كل المسائل بما في ذلك العمران على الجملة الذي لا يوجد له دور إلا بوصفه شرط العمران بشرط ظهور شكله الأول.

### المسألة الجوهرية:

كيف قلب ابن خلدون العلاقة بين النظري والعملي في مفهوم الإنسان الفلسفي؟ فلم يعد "تصور الإنسان" من حيث هو "حيوان عاقل" محدد الخاصيات العملية للإنسان من حيث هو "حيوان مدني" بل صار مفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع" هو المقدم على الحيوان العاقل. فصار العملي متقدما على النظري والعرضي على الذاتي أو التاريخي على الطبيعي؟ وقد أنتج هذا التقديم وإن بصورة ضمنية لم يصرح بها ابن خلدون تقديم الإرادة على العقل وأصبح النظري نفسه يقدم فيه الانتاجي على النظري الخالص حتى إنه عرف العقل بوصفه نظام تقنيات وصناعات بالأساس<sup>12</sup> تابع للعقل العملي بوصفه نظام سلط وخطط بالأساس. كما أنتج نقلة ثورية قطعت نهائيا مع النفس والمزول نموذجين لصورة العمران ومادته لتستعوض عنهما بأمرين بين النفوس وبين المنازل:

الأمر الأول هو صراع الإرادات على الخزلة (في سلم السلط والمهابة) في العمران.

والأمر الثاني هو صراع الإرادات على علامات (في سلم الثروة والجاه) الخزلة وأدواتها.

وكيف قلب ابن خلدون العلاقة بين فقه الظاهر وفقه الباطن في مفهوم الإنسان السياسي مزيلة الفرق بينه وبين الديني إذ يسعى إلى تحقيق معاني الإنسانية كما يشير إليها في نظرية التربية التحررية التي تمثل غاية العمران السوي. فقد قدم الوازع الذاتي على الوازع الأجنبي في العمران السوي بسبب ما للوازع الأجنبي من إفساد على ما للإنسان من معانٍ الإنسانية التي له من حيث الاجتماع التي هي المدافعة والرئاسة الطبيعية للإنسان فبات التروي والسياسي تحررين بالأساس؟ النقلة من نموذج السلطة الخارجية وروحية كانت أو زمانية إلى نموذج العقدين العقلي (بين الحاكم والمحكوم بوسط حساب المصالح الدنيوية: طاعة مقابل تحقيق مصالح) والشرعي (بين الحاكم والمحكوم بوسط حساب المصالح الأخروية

12

التعريف الخلدوني للنظر والعقل بالمسببة الذرية المقدمة الباب السادس فصل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر ص. 840-838: "فمنها (الأفعال) منظم ومرتب وهي الأفعال البشرية ومنها غير منظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر بمركب الترتيب بين الحوادث بالفتح أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء للأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من الفطن بسببه أو عنه أو شرطه وهي على الجملة مبادءه إذ لا يوجد إلا قائما عليها ولا يمكن إلباس المقدم متأخر ولا المتأخر متقدما. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنه وقد يرقى ذلك أو ينحس. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أربع ودرج في الفعل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله لم تاج ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكره.... وأما الأفعال الحيوانية فغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يحتر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها منفردة عليه من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر. وكذا كانت الحواس المصورة في علام الكائنات هي المستقلة وغير المتصلة إنما هي تبع لها اندرجت تحت أفعال الحواس التي كانت مسخرة للبشر. واسرعت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعة وسخره وهذا هو معنى الاستغلال المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة"، فهنا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر حرية تكون إنسانيته".



بالإضافة إلى الدنوية: طاعة مقابل إرضاء الله وتحقيق المصالح) يجعل الكلام في العصبية بمعناها المستقل عن أصل قيامها بدورها الموجب أو الشرعية من سوء الفهم الذي أقسد قراءات الفكر الخلدوني السائدة .

وعلى الآآن أن نبحت مسألة وحدة المقدمة المادية بعد أن نظرنا في وحدتها المعنوية بتحليل المبدأين المتعلقين بتحديد المضمون وترتيبه . ويعتمد بحثنا في مسألة الوحدة المادية على ثلاث ملاحظات: أولهما كيفية والثانية كمية والأخيرة فلسفية .

وتتعلق الملاحظة الفلسفية بضرورة الجمع بين القسم المحدد للقطب الثاني من شرط الشروط في المشروع الخلدوني قصدت الموقف النقدي من مبدأ الفكر الفلسفي المطلق (مبدأ التطاق بين المطلق العقلي والوجود) وهو الشرط الذي يكمل الموقف النقدي من مبدأ الفكر النقلي (مبدأ التطاق بين المطلق التاريخي والوجود) . والمعلوم أن القطب الثاني لا يبرز البروز الكافي لأنه يأتي في الباب السادس بصورة عرضية خلال الكلام عن المنطق والفلسفة .

#### الملاحظة الكيفية وتبدو ملاحظة إيجابية:

فالمقدمة أو الكتاب الأول من كتاب العبر يمكن أن يعتبر خزينة معلومات . لذلك فكل المختصين في علوم الملة سواء كانت نقلية أو عقلية يمكن أن يجدوا فيه مادة للقول . لكن أليس ذلك أمراً يفقد العمل وحدته الموضوعية فيجعله من جنس الموسوعات؟ وهل يمكن القبول بما تمثله محاولات دراسة فكر ابن خلدون من منطلق أحد العلوم الوارد عرضها في المقدمة فتنظروا علوماً منسوبة إليه ويسعى أصحاب القراءة إلى رد كل فكره إليها حتى ولو اقتضى ذلك إضفاء وحدة متكلفة لا تحقق المطلوب؟ أليس تعدد التأويلات الممكنة من منطلق هذه العلوم المعروضة دليلاً على فقدان العمل للوحدة التي يتصف بها علم من العلوم إذا كان قد بلغ مرحلة النضج العلمي ومن ثم فهي شهادة بعدم نسبة هذه العلوم إليه بل هي مجرد استطرادات تاريخية وصفاً لبرنامج التدريس أو إحصاء للعلوم في عصره ؟

#### الملاحظة الكمية<sup>13</sup> وتبدو حادة بما ورد في الملاحظة الكيفية:

فعدم التناسب بين الأبواب أمر لا يمكن أن يغفله القارئ النابه . وبدون التعرض لمسألة المضمون الواحد في المقدمة ألا يعد عدم التوازن الكمي بين الأبواب دليلاً كافياً على انخراط ما في بنية العمل فيقتضي التساؤل عن مدى انتساب الكثير من المضمون إلى المشروع الواحد الذي يعلنه المؤلف . ويتجلى عدم التوازن بالصورة التالية:

الباب الأول في العمران على الجملة: من ص. 74 إلى ص. 209. فيكون مجموع صفحاته 136

صفحة .

الباب الثاني في العمران البدوي: من ص. 210 إلى ص. 270. فيكون عدد صفحاته 61 صفحة .

الباب الثالث في الدول: من ص. 271 إلى ص. 608 فيكون عدد صفحاته 338 صفحة .

<sup>13</sup> نحمد "نصفيح" نشرة دار الكتاب اللبناني الطبعة الثالثة بيروت 1967 .

الباب الرابع في العمران الحضري: من ص. 609 إلى ص. 677. فيكون عدد صفحاته 69 صفحة.  
 الباب الخامس في المعاش والصنائع: من ص. 678 إلى 768. فيكون عدد صفحاته 91 صفحة.  
 الباب السادس في العلوم والطب: من ص. 769 إلى ص. 1169. فيكون عدد صفحاته 401.  
 المدخل والخاتمة:

يتضمن خطبة الكتاب من ص. 1 إلى ص. 11 ومقدمة المقدمة من ص. 12 إلى ص. 56 . ويمكن أن نضيف إليهما خاتمة الكتاب صفحة واحدة والمقدمة الأولى من الباب الأول من ص. 69 إلى 73 . فيكون عدد صفحاته 62 صفحة . ولما كانت خطبة الكتاب تتضمن التعريف الثوري لعلم التاريخ سلبا بالانتساب إلى ضرب من القول يمكن أن يعتبر من جنس الأدب وإيجابا بالانتساب إلى الحكمة فإن اعتبارها جزءا من الكتاب وليست مجرد خطبة يجعل القسم الأول مضاهيا بكمه لمعدل مقدار الأبواب عندما نخلصها مما نعتبره استطرادا وليس منها .

وبين أن الكتاب بهذه المعطيات الإحصائية فاقد للتوازن الكمي . فيحتاج إلى تحليل يعيد النظر في التوزيع أو على الأقل يحدد المسائل المتعددة في بعض الأبواب حتى وإن كانت متقاربة الغرض . وأول ملاحظة كمية تظهر أن المقدمة تنقسم إلى مجموعتين كل منهما ذات ثلاثة أبواب إذا ما استثنينا مؤقنا المدخل خطبة ومقدمة وخاتمة . لكن إحدى المجموعتين أبوابها طويلة والأخرى أبوابها قصيرة . وإذا اعتبرنا معدل طول الأبواب القصيرة معيارا للحجم الأقصى وطول المدخل معيارا للحجم الأدنى أمكن أن نقسم الأبواب الطويلة إلى أبواب من جنس الأبواب القصيرة . فمعدل الأبواب القصيرة هو:  $(91+69+3)=263$  = 77 صفحة .

وبذلك يكون حجم الباب مراوحا بين طول هذا المعدل وطول المدخل أي بين 77 مقدارا أقصى و 62 مقدارا أدنى . ويمكن أن نختار عملية أبسط لتعيين الحدين الأقصى والأدنى للمسائل في المقدمة فنأخذ المعدل بين أطول الأبواب القصيرة وأقصرها ونعتبره الحد الأقصى ونأخذ المدخل معيارا للحد الأدنى . فيكون المعدل بين مقدار باب المعاش أي 91 صفحة ومقدار باب العمران الحضري أي 69 صفحة هو الحد الأقصى أي 80 صفحة ومقدار المدخل الحد الأدنى أي 62 صفحة . فتكون القسمة هي هي تقريبا .

فيكون الباب الأول مؤلفا من مسألتين إحداها تتعلق بالعامل الطبيعي وتأثيراته و الثانية تتعلق بالعامل الرمزي وتأثيراته . ويكون الباب الثالث مؤلفا من خمس مسائل أولاها تتكلم في نشأة الدول و الثانية في نظرية الخلافة والإمامة عند المسلمين و الثالثة في تطور المؤسسة الخلافة و الرابعة في وظائف الدولة الخلافة والسلطانية و الأخيرة في مقومي الدولة أي في الجند واستراتيجية الحروب و في المالية العامة و الجباية و علاقة ذلك بحياة الدولة اتساعا و ضيقا . أما الباب السادس فيتألف من ست مسائل: الأولى تتعلق بنظرية التناسب بين العمران والعلوم ونظرية تكوينية العلم و الثانية بعرض العلوم العقلية و نقد الكلام و الثالثة بعرض العلوم العقلية و نقد الفلسفة و الرابعة بنظرية التربية و التعليم و نقد السلطة التربوية

والخامسة بنظرية اللسان وتعليمه ونقد النظام التعليمي والأخيرة بنظرية الذوق والأسلوب والأدب .

مسائل الكتاب بحسب التوبيخ الجديد هي إذن: مسألة واحدة في المدخل التأسيسي + مسألتين في الباب الأول + مسألة واحدة في الباب الثاني + خمس مسائل في الباب الثالث + مسألة واحدة في الباب الرابع + مسألة واحدة في الباب الخامس + ست مسائل في الباب الأخير فيكون المجموع:  $1+5+1+2+1+10$  مسألة . لكن مقادير الأبواب قد تبدو متفاوتة عند التطبيق بعد القسمة النظرية بحسب المعيار الذي اخترناه لأن بعض المسائل نجد لها نظرية خالصة عرية عن التطبيق والاستطراد وبعضها الآخر مثقلا بالتطبيق أو بالاستطراد أو بهما معا فيبدو التوازن مفقودا حتى إن بعض المسائل لا يتجاوز مقدارها الكمي 10 صفحات لا غير (مسألة علاقة التطور العلمي بتطور العمران مثلا: الفصول الأربعة الأولى فقط من الباب السادس) وبعضها الآخر يصل إلى المئتين .

#### الملاحظة الفلسفية:

لكن هذا القسم الأول المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر النقلي (الوحيد بين المنطق التاريخي والوجود) يمكن أن يكتمل إذا أضفنا إليه القسم المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر العقلي (الوحيد بين المنطق العقلي والوجود) . وفيه مسألتان: الأولى هي نقد المعرفة الفلسفية التقليدية ونقد العلوم الزائفة التابعة لها والثانية هي نظرية المعرفة البديل التي يقدمها ابن خلدون . فإذا أدخلنا هذا العنصر أصبح القسم الأول بمقدار الحد الأقصى هو بدوره أي حوالي 90 صفحة (إذا يضم إليه فصل الفكر الإنساني وفصل المنطق وفصل نقد الميتافيزيقا): فيكون المجموع مماثلا لحجم الأبواب الأخرى بعد تحريرها من الاستطرادات . فيكون متن الكتاب المنتسب إلى العلم المطلوب حوالى نصف الكتاب ويكون الاستطراد الذي ليس له محل في الكتاب النصف الباقي تقريرا .



## الفصل الأول

### المسألة الثانية

تحديد وحدة المقدمة المحوية والمادية تحديدا معرفيا

#### السبيل الأولي

هل نقبل الإيغال في السؤال النظري فنقبل بالارتفاع إلى مستوى من سعي إلى جعل المستحيل ممكنا ؟ كيف أمكن لآين خلدون أن يطلب أمرا كان يعد في عصره من الأمور الممتنعة: نقل التاريخ من جنس القص الأدبي إلى جنس العلاج الفلسفي ؟ وكيف يقبل آين خلدون الإيغال في طلب علم "أداة" وهو من دعاة عدم الاهتمام بالعلوم الأدوات في نظريته التعليمية؟ فهل يعتبر آين خلدون العلم الأداة يمكن أن يكون طلبه من جنس طلب العلوم الغايات في التأسيس النظري حتى وإن كان ينبغي الاقتصار على قدر محدود منه في التعليم؟ وكيف نفهم وحدة الموضوع من خلال كلامه عن شروط علمية التاريخ؟ يمكن أن نسلك إلى الجواب عن هذه الأسئلة سبل النصوص ما بعد النظرية التي تؤسس العلم الجديد .

يحدد آين خلدون شروط مشروعه الساعي إلى نقل فن التاريخ من جنس الأدب إلى جنس الفلسفة : "أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال وتتافس فيه الملوك والأقيال ويساوى في فهمه العلماء والجهال:

1 - المحسى الأدبي للتاريخ: " إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوايق من القرون الأول وتمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان

منهم الزوال.

2- المعنى العلمي للتاريخ: (وهو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها خليقاً<sup>14</sup>.

فيم تتمثل "أدبية" التاريخ وفيم تتمثل "علميته"؟ أليست المقابلة هنا بينة المعالم وهي بين مقومين لكلا المجالين اللذين يقبلان تجوزاً على الأقل الوصف بالمجال الأدبي والمجال العلمي هما الموضوع وضرب العلاج:

المجال الأدبي: -1 الموضوع (إخبار عن الأيام والدول) -2 ضرب العلاج (غو الأقوال وضرب الأمثال في الأندية إذا غصها الاحفال)

المجال الفلسفي: -1 الموضوع (الكائنات والوقائع) 2 ضرب العلاج (نظر وتحقيق وتعليل للمبادئ والأسباب).

### السييل الثانية

هل تعريف الموضوع الذي يخبر عنه التاريخ (العمران) يحدد وحدة العلم المطلوب أم هو يضاعفه؟ فالخبر التاريخي هو العلم والعمران المخبر عنه هو الموضوع. لكن ما طبيعة الخبر في هذه الحالة وكيف يصبح عندما يمحى بعلم العمران؟ فأيهما هو علم التاريخ هل هو الخبر الممحى أم إن فعل التمحيص بقوانين العمران هو علم التاريخ أم إن التاريخ يجمع بين الأمرين الخبر قبل تمحيصه بعلم العمران وبعده؟ فابن خلدون يعرف علم التاريخ معتبراً إياه خبراً عن الاجتماع الإنساني والعمران البشري "أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"<sup>15</sup>. لكنه لم يختر صراحة: فهل هو يقول بوحدة نسق القضايا التي يعلمها علم العمران ونسق القضايا التي يخبر بها علم التاريخ بعد أن تمحص بقوانين العمران أم هو يقول بالتمييز بينهما فيكون علم التاريخ غير علم العمران؟ هل هما علم واحد إذ التمحيص من المفروض أن ينتهي إلى التطابق بين نسقي قضائيهما أم هما علمان متميزان؟ فإذا اتحد النسقان من القضايا -وهذا هو قصد التمحيص- فما الحاجة إلى نسق قضايا الخبر التاريخي إذا كان نسق قضايا علم العمران يقدم نفس الحقائق ومستغن عن الخبر التاريخي الذي يمحى به ومن ثم يفترضه متقدماً للوجود؟ وإن تمايزاً فقيم التمايز؟

وفي الحقيقة فإن الزعم بأن القوانين التي يكشفها العمران تمكن من الفصل في مسألة الممكن والمستحيل فصلح من ثم لتصحيح الأخبار فيه كثير من الأمل الزائف كما بينا في محاولتنا الموسومة بـ *Ibn Khaldun's epistemological and axiological paradoxes* المحال عليها سابقاً.

<sup>14</sup> المقدمة خطية الكتاب ص. 3-2.

<sup>15</sup> المقدمة مقدمة الأولى من الباب الأول ص. 57.

ذلك أنه حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين ممكنة العلم من دون علم التاريخ لتجنب الدور وسلمنا بأنها تمكن من التمييز بين الممكن والمستحيل فإن موضوع التاريخ ليس الممكن بل هو الحاصل منه فضلاً عن كون الممكن والمستحيل في الأمور التاريخية هو أيضاً تاريخي. فما كان يبدو مستحيلاً في زمن يصبح ممكناً في زمن آخر بفضل تقدم التقنية المختلف من حضارة إلى أخرى مثلاً تقدمها الذي ينفي كل حجج ابن خلدون في مسألة غطس الاسكندر التي يتصور نفسه فندها في حين أنها ممكنة عند علماء اليونان اللذين كان بوسعهم تصور التنفس تحت الماء إما بانبوب أو بنقل كمية من الهواء في مزود جلدي.

والعييب الأساسي في هذا الحل ليس الأمل الزائف الذي يخلقه بل هو البديل الوهمي من مناهج التاريخ التقليدية. فالمقارنة بين المصادر التي من جنس واحد كالشهادات المكتوبة أو من جنس مختلف كالمقارنة بين الشهادات المكتوبة والآثار والوسائل الفنية لتحديد أعمار الآثار كل هذه الفنيات التي تمكن من معرفة الحاصل من الممكن ولا تكفي بالممكن يحرم منها المؤرخ إذا قنع بما يقترحه ابن خلدون من مطابقة مع قوانين العمران التي تحدد معايير الممكن والمستحيل في ظنه. لذلك اعتبرنا عدم تطبيق ابن خلدون لمنهجه النقدي في تصحيح الأخبار خارج الأمثلة التي ضربها في المقدمة أعني في تاريخه ليس غفلة منه بل لامتناع ذلك وعقمه كما نينا في المحاولة المشار إليها.

### السييل الثالثة

هل وحدة العلم المطلوب هي منظومة العلوم التي يستند إليها هذا العلم في وظيفته النقدية أعني في تصحيح الأخبار؟ يحدد ابن خلدون قائمة العلوم المساعدة في عملية تمحيص التاريخ دون أن يصنفها بصورة تطابق ما يشير إليه من مسائل في علمه الجديد. فهل هي منظومة العلوم التي يراسها علم العمران الذي ينسب إليه وظيفة تصحيح الأخبار ولأجلها طلبه رغم شرف مسائله في ذاتها أم غير مسائله؟ فهو يقول: "فاذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والتحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو يون ما بينهما من الخلاف وتطيل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والمال ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مسوعاً لأسباب كل حادث واقفاً على أصول كل غير وحيث يعرض خبر المتقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن واقفاً وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستخى عنه".<sup>16</sup>

### السييل الرابعة

ما طبيعة الوحدة الموضوعية للظاهرة العمرانية في ذاتها وبصرف النظر عن وظيفة علمها النقدية في التاريخ؟ وهل لعلم العمران في ذاته وللجمع بين كونه في ذاته وبين كونه أداة وحدة يمكن

<sup>16</sup> المقدمة مقدمة المقدمة ص 46-45.

تحديدها كما يمكن تحديد وحدة علم المنطق من حيث هو علم لذاته ومن حيث هو أداة منهجية في العلوم الأخرى ؟ هذا التمييز الجوهري ينص عليه ابن خلدون نصا صريحا: " وإذا كانت كل حقيقة متصلة بطبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة. فلهذا هجره والله أعلم وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"<sup>17</sup>.

## 1 - علم العمران لذاته.

## 2 - وعلم العمران الأداة لتصحيح الخبر.

لكن التاريخ نفسه علم أداة. وإذن فنحن نبحث في علم أداة (علم العمران) لعلم أداة (علم التاريخ) لا يمكن لأي علم من العلوم غير الطبيعية أن يكون في غنى عنه بل حتى العلوم الطبيعية فإنها تحتاج إليه لأن ما نستمد من التجربة خبر عن الطبيعة لا بد أن يتقد في ضوء ما يماثل علم العمران في هذه الوظيفة فضلا عن كون العلوم الطبيعية من أهم الظواهر العمرانية.

وهذا ما يؤيد المقارنة مع ما ينسب إلى العلم القبلي سواء كان ميتافيزيقيا أو تقديا.

## 1 - علم أداة شرط أول هو علم العمران

## 2 - علم أداة شرط ثان هو علم التاريخ

## 3 - علم الظواهر الإنسانية

## 4 - علم الظواهر الطبيعية.

وإذن فعلم العمران لذاته فضلا عن كونه علم مواضيع العلوم الإنسانية فإنه كذلك علم مواضيع العلوم الطبيعية لمجرد كون هذه العلوم من الظواهر العمرانية التي يشملها هذا العلم الذي يقل التسمية بما بعد التاريخ خاصة وابن خلدون لا يقصره على حضارة بعينها بل هو يشمل العالم كله عملا بأفق الخطاب العلمي في الحضارة الإسلامية أفقه الذي يحدده الخطاب القرآني من حيث هو خطاب لكل البشر: فالعلم الحديدي يتكلم على "الاجتماع الإنساني (....) (و) عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل الوحش والثمن والعصيات وأصناف الضلالت للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتخطه البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعايش والعلوم والصناعات ومائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال".<sup>18</sup> ولا يقتصر على درس الحضارة الإسلامية.

<sup>17</sup> المقدمة ص. 63.

<sup>18</sup> المقدمة ص. 62 61.



## السيل الأخيرة

علم العمران علم رئيس Architectonic . ويمكن تحديد وحدته بالقياس إلى وحدة كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة بسبب تماثل الدور بين العلمين ودلالة ما أشار إليه ابن سينا من ضرورة تسمية علم ما بعد الطبيعة بعلم ما قبل الطبيعة . فيكون العلم الخلدوني الجديد علم ما قبل التاريخ وليس علم ما بعده: وهو إذن في منزلة الفلسفة الأولى التي أصبحت من وظائف فلسفة التاريخ لا فلسفة الطبيعة تقديما للموقف العملي على الموقف النظري واستبدالاً للمتصور الديني على المتصور الفلسفي الذي يقدم النظري على العملي . ولما كان ما قبل الطبيعة هو علم مبادئ الطبيعة وعلم مبادئ علمها فكذلك يكون علم ما قبل التاريخ علم مبادئ التاريخ وعلم مبادئ علمه . لكننا نحافظ على "ما بعد" التي استقرت ترجمة ل Meta اليونانية قاصدين بها عند نحتها مع كلمة تاريخ قياسا على لحماها مع كلمة طبيعة العلم المؤسس للتاريخ .

فأى معنى يمكن أن نفهم من ما بعد التاريخ رغم أن ابن خلدون لم يصرح بهذا الأمر كما يتبين من تفسيره محاولته إثبات موضوع علمه وتعيين موضعه . ولعل أفضل نص يثبت الطبيعة المابعدية لفعل التأسيس الخلدوني هو اضطرابه إلى جعل كلامه من جنس الكلام في العلم الأول الذي لا يمكن أن يستمد مبادئه من علم متقدم عليه . فعندئذ يتوقف العمل بالمبدأ المنطقي الذي يشير إليه ابن خلدون في هذا النص: "وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فيه الذي هو موضوع له . وهذا وإن لم يكن واجبا على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم فليس أيضا من المتووعات عدهم فيكون إثباته من التبرعات والله الموفق بفضل<sup>19</sup> .

وعلم العمران الذي يؤسسه ابن خلدون ليس مضاعفا بمعنى المقابلة بين دوره الأداتي وكونه لذاته فحسب بل هو مضاعف أيضا حتى في كونه لذاته . فهو:

1 - علم الموضوع الأصل الذي تفرع عنه موضوعات العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم التاريخي أو العمران قياسا على العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم الطبيعي أو الكيان . فإذا كان تناسب الوجود هو الذي يحدد وحدة موضوع ما بعد الطبيعة فهل يوجد تناسب يمكن أن نعرف به وحدة العمران من حيث هو موضوع علم؟

2 - علم نسق العلوم من حيث إن سلسلة العلوم التي تدرس مقومات الظاهرة العمرانية تنتهي إلى العلم المؤسس بمقتضى كون العلم لا يبرهن على مبادئه بل يتسلمها ويكون البرهان عليها من العلم الأسمى في السلسلة .

بل إن دوره الأداتي هو بدوره مضاعف: فهو أداتي في المجال النظري لكونه يستعمل لتصحيح الأخبار ومن ثم فهو أداة النقد التاريخي . لكنه يؤدي دورا أداتيا أهم لعله هو المقصود الأول من ثورة ابن خلدون . فمستته إلى عمل التاريخ على علم من جنس نسبة التكنولوجيا إلى علوم الطبيعة . ولتسم هذا الدور الأداتي بعلم الاستراتيجية العمرانية أو بأداة عمل التاريخ المخططة . ذلك أن العلوم المتفرعة على علم

العمران (العلوم الأربعة) فضلا عن علم العمران الكلي (العلم الخامس) تمكن الأمة التي لها علم بشروط عمرانها وأحواله أن يكون تاريخها شبه عمل مخطط فتكون نسبة هذا التخطيط إلى مجريات التاريخ المتروكي أعني ما يخضع من التاريخ للإرادة الإنسانية كنسبة الاستراتيجية إلى التكتيك في الحروب . وهذا هو الدور الذي يعنينا من فلسفة ابن خلدون التاريخية: علم العمران مع العلوم الأربعة التي تتفرع عنه يمكننا من تحقيق معرفة وضعية للعمران قابلة لأن تكون أساسا لتكنولوجيا عمرانية يستعملها الإنسان للسلطان على الأمور التاريخية تماما كما تمكنه علوم الطبيعة من نفس السيطرة على الأمور الطبيعية فتكتمل شروط الاستخلاف الذي يصفه ابن خلدون بهذه العبارة الشهيرة: " واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" . فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته"<sup>20</sup> .

## الفصل الثاني

### المسألة الأولى

#### ترتيب المسائل وتبويب الكتاب

ولا يعني كلامنا في وجهة التبويب الذي يقترحه ابن خلدون لمسائل مقدمته أنه علينا أن نعتبر تبويبه غير صالح فنغيره بل المقصد هو أن نحدد المسائل بدقة تمكنا من تحديد طبيعتها النظرية أو ما بعد النظرية أو ما دون النظرية أو ما دون ما بعد النظرية لأن المسائل التي هي خلدونية حقا في المقدمة أربعة أصناف:

1 - ما بعد النظرية الأولى ويعالج مسائل تأسيس هذا العلم من حيث هو علم جديد لم يكن له موضع في منظومة العلوم اليونانية تأسيسه لذاته ثم أداة لتصحيح الأخبار .

2 - ما بعد النظرية الثاني ويعالج مسائل علم العمران من حيث هو علم مواضع العلوم العملية: نظام العلوم العملية وعلاقته بمقومات العمران أعني العلوم الخمسة التالية: علم الإنتاج المادي (التعاون على المعاش والرزق) وعلم السلطان الزماني (الدولة) الذي يراه وعلم الإنتاج الرمزي (التساكن للناس والدوق) وعلم السلطان الروحي (الترية) الذي يراه وعلم النظام الشامل لهذه الأنظمة (المجتمع أو الجماعة من حيث قيامها الفعلي في بيئتها الطبيعية والثقافية ومن حيث صورتها الرمزية عن هذا القيام كما يراه في التعبير الجمعي الشامل أي الآداب والفنون والأديان والعلوم).

3 - النظرية الأولى تعالج العلوم الجزئية المتفرعة على ما بعد النظرية الثاني أي العلوم الجزئية التي موضوعاتها المقومات الجوهرية للعمران: ذكر مبادئ العلوم الخمسة وبعض نتائجها .

4 النظرية الثانية تطبق النظرية الأولى في مقومات العمران على أمثلة من العمران الإسلامي:

تطبيق نتائج العلوم الخمسة في تصحيح الأخبار ووصف الظواهر العمرانية توضيحاً لها بأمثلة مستمدة من تاريخ المسلمين.

5- الاستطرادات أما المسائل الأخرى فهي من الاستطراد الذي ليس له علاقة بنظرية ابن خلدون لا من بعيد ولا من قريب. فعرض العلوم الثقيلة والعقلية والاستطراد في الأمثلة أو في الكلام عن المذاهب والآراء حول الإمامة والمهدي والجفر وإيراد الشعر الشعبي إلخ. . فهي من الاستطرادات التي نتجت إما عن أسلوب الكتابة التوثيقي أو عن المعنى الجاحظي للاستطراد الترفيهي على القارئ. فكل كلام ابن خلدون عن العلوم الثقيلة والعلوم العقلية لا يتنسب إلى علم العمران لأنه عرض للنظريات من حيث نسبتها إلى الاختصاص الذي تمثله وليس من حيث علاقتها بالفاعلية العمرانية كما هو الشأن مثلاً في الفصول الأربعة الأولى من الباب السادس حيث نرى العلاقة بين الكلام في العلوم وتأثير العمران في نشأة العلوم والمؤسسات التعليمية ودورها في تكوين المعرفة العلمية.

ولكن كيف يعلل ابن خلدون تحديد المسائل وترتيبها في علمه الجديد؟ فقد بوب ابن خلدون المقدمة بمبدئين. لكنه يخالفهما في عملية التعريف التي بنى عليها تحديد مضمون العلم. ويوجب ذلك أن نسأل عن دلالة الترتيب المعكوس إذ يبدأ بالعلوم والفكر والروية الضروريين في ما يبدو من مجال الضرورة اللاواعية.

: "لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها:

1 - فمنها العلوم والصناعات التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات.

2 - ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية.

3 - ومنها السعي في العاش والاعتماد في تحصيله من وجوه واكتساب أسبابه لما جعل فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته ويقائه وهده إلى التمامه وطلبه قال تعالى "أعطي كل شيء خلقه ثم هدى".

4 - ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعيشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على العاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المتجعة في القفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمنصار والقرى والمدن والمدن للاعتماد بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض "من حيث الاجتماع" عروضاً ذاتياً له<sup>21</sup>.

وبذلك تكون الموضوعات أربعة تتكرر بحسب نوعي العمران ثم نوعا العمران ثم العمران على الجملة مع شروط الانطلاق: "الأمور التي تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له (أي للعمران)": I-

<sup>21</sup> المقدمة ص. 67-68.

العلوم -2 والسلطة -3 والمعاش -4 والتأنس بالساكن والتازل وأربعها مضاعفة بمقتضى نوعي العمران (2+8=10) ثم العمران على الجملة يعديه وتفاعلهما (1+2+2=5). فتكون الموضوعات مع شروط الانطلاق المدروسة في العمران على الجملة: 15 وهذه كلها تدرس لذاتها ثم تستعمل في تصحيح الأخبار. فتكون المسائل بذلك 17 لأن تصحيح الأخبار يعلم العمران بتقديم عليه تأسيس هذا التصحيح به.

وهكذا فالموضوعات الأربعة مضاعفة مع نوعي العمران والعمران على الجملة بما يتضمنه من شروط الانطلاق الجغرافية المناخية والنفسية والعقلية وتفاعلهما في التجاهلين كل ذلك يجعل الموضوعات 15 تستعمل في نقد الخير وتصحيحه كما مثل لذلك ابن خلدون في الأمثلة التي ضربها في مقدمة المقدمة وفي تعليقاته خلال كامل المقدمة حين يطبق نظرياته لتحليل التاريخ وتصحيح الأخبار وتأسيسه. في الحالتين إذن يتألف البحث من 15 مسألة يمكن أن تصحح 17 بإضافة دروها في تصحيح الأخبار التاريخية<sup>22</sup>. لكن الفرق بين العددين أن الأول كان مجرد استقراء للمسائل من المقدمة في حين أن الثاني مستنتج من مقومات العمران وعلومه التي هي بعدد المقومات زائد واحد أعني العلم الموحد لها أو نظام عقدها المحدد لمواضع العلوم ثم من قصدي المؤلف من هذه العلوم المنظور إليها لذاتها أو من حيث هي أدوات في تصحيح الأخبار التاريخية.

فكيف استنتجنا هذه المسائل التي تحدد ما يعرض لأحوال الوجود الإنساني "من حيث الاجتماع" لتكون مطالب علم العمران؟ بينا أن ابن خلدون تخلص من النموذج النفسي (قوى النفس الفلسفية الثلاث: العقلية والعصبية والشهوانية) لبنية العمران السيامية ومن النموذج المنزلي (مكونات المنزل الثلاثة: رب البيت والامرة والخدم) لبنية الاقتصادية ولم يعتبرهما صالحين دون أن يتكلم في المسألة أصلاً رغم أنه بوسعنا أن نستنتج علة ذلك من كون النموذجين يردان التاريخ إلى الطبيعة بتأسيسه على نموذجين من تاريخ الإنسان الطبيعي. وهو قد استنتج بنية العمران ومن ثم بنية علمه في مصنفه من هذه النقلة النموذجية لتأسيس تفسيره في الظواهر العمرانية:

فالنموذج النفسي عوضه بنموذج بنية "من حيث الاجتماع" مع قلب تام لرتب القوى المؤثرة: فبنية "العصبية الشرعية" عوضت بنية النفس في نظام المجتمع من حيث هو سياسي وطبقاته.

والنموذج المنزلي عوضه بنموذج بنية "أنماط العيش" في نظام الإنتاج وتنظيمه: فبنية "الساكن للعاون والتأنس" عوضت بنية المنزل في نظام المجتمع من حيث هو مدني وقاته.

وبدلاً من النفس (نموذجاً لصورة المدينة) بات ما بين النفوس نموذجاً لصورة العمران الذي هو ما يحصل لأحوال الوجود الإنساني "من حيث الاجتماع" وبدلاً من المنزل (نموذجاً لمادة المدينة) بات ما بين

<sup>22</sup> ومما ينبغي أي إمكانية لرد المسائل الخلدونية إلى المبدأ المنظم للعلوم العملية عند الفلاسفة قصدت قوى النفس العناصر التالية: 1 - صرع الوجود العمراني 2 - مصيحات قوى النفس المشتركة مثل القنون الجميلة والأداب والطقا 3 - واختلاف العناصر الثلاثة الحاسبة لقوى النفس بحسب صرع الوجود العمراني. فالكتاب الأول يتألف من المسائل التالية التي لغرضها كلها كامل قوى النفس ولا توجد واحدة منها قابلة لفئة القوة بحددها بل هي لا تنسب إلى القوى أصلاً بل إلى ما بين قوى النفوس من علاقات كما يدرسها ابن خلدون في هذه المسبوعات: 1 - مسائل التأنس 2 - ومسائل العمران على الجملة 3 - ومسائل العمران البدوي 4 - ومسائل الدولة 5 - ومسائل العمران الحضري 6 - ومسائل المعاش 7 - ومسائل العلوم العقلية 8 - ومسائل العلوم الطبيعية 9 - ومسائل الفرية 10 - ومسائل اللغات 11 - ومسائل الآداب.

المنازل نموذجاً لمادة العمران بنفس المعنى . فكيف نفهم العنصية العليا التي هي مبدأ صورة العمران بالجمع بين العنصيات التي بين النفوس وكيف يتألف منها نسج العمران من وجهه السياسي ؟ وكيف نفهم نمط العيش الأعلى الذي هو مبدأ مادة العمران بالجمع بين أنماط العيش التي بين المنازل (مثلاً تبعية العمران البدوي للعمران الحضري) التي يتألف منها نسج العمران من وجهه المدني ؟ هل توجد قوة مشتركة متعالية على العنصيات هي عينها الاجتماع الإنساني ونمط عيش مشترك متعال على ضروب أنماط العيش هو عينه العمران البشري ؟

وعندئذ أليس من الواجب أن يوجد أمر متعال على هذين المتعاليين أمر يحقق التطابق بين مقومات العمرانية المعاشية (الوجود المشترك أداة لذاته أو شروط القوام بلغة القارائي) ومقومات الاجتماعية التأسيسية (الوجود المشترك غاية لذاته أو شروط الكمال بلغة القارائي) ؟ الجواب عن هذين السؤالين هو ما يقدمه ابن خلدون تحت مفهومين هما صورة العمران ومادته بمعنى غير طبيعي أي إن الصورة والمادة هنا ليستا في معناهما الطبيعي الارسطي بل في معنى سنحاول تعيينه بأكبر دقة ممكنة في هذه المحاولة:

1 - صورة العمران (وهي من توابع العمرانية والاجتماعية من حيث السعي إلى نقل الإنسان من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري): الدولة فعليا والثروة رمزيا وكلاهما يمكن أن يكون باسم العقل أو باسم الدين لكنهما في الحقيقة يؤديان نفس الدور لنقل التاريخ الإنساني من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الثقافي ومن منطق الضرورة والقوة إلى منطق الحرية والحجة رغم اختلاف الأساس المعلن: الوازع الذاتي باسم حساب المصالح الدنيوي أو الأغروي أو الوازع الخارجي يفرض صورة خارجية من هذين الحسنيين: اعتراف بمعاني الإنسانية أو نفيها .

2 - مادة العمران (وهي من توابع العمرانية والاجتماعية من حيث المحافظة على الصلة بالتاريخي الطبيعي) الاقتصاد فعليا والثقافة رمزيا (الدين والأدب في الحالة التي يدورسها ابن خلدون) . وكلاهما يؤدي نفس الوظيفة لتحرير العمران من الضرورة الطبيعية ونقله إلى الحرية الخلقية رغم اختلاف التعليل لأن الأول يكون باسم مطالب الأمر المشترك بين قوى النفس والثاني باسم الأمر المشترك بين الخلق العليا .

ويمكن استنادا إلى مقومات العمران هذه والتصورات التي يستعيرها ابن خلدون من المعجم الطبيعي وما بعد الطبيعي الارسطيين للتعبير عن التاريخي وما بعد التاريخي الخلدونيين<sup>23</sup> يمكن أن

<sup>23</sup> من لم يكن داريا بالعلاقة الأرسطية بين الصورة والمادة في الرياضيات والعلاقة بينهما في الطبيعيات لن يستطيع أن يدرك الثورة التي أحدثها ابن خلدون بما أدخله على مفهومي الصورة والمادة من انزياح خلال استعماله إياهما في العمرانيات . فالصورة والمادة الرياضيتان أمران مجردان يمكن أن يتبنيا في أي صورة محابة لأي مادة بخلاف الصورة والمادة الطبيعيتين اللتين تتلازمان ولا تقبلان الفصل: لا بد للصورة المعينة من مادة معينة لأن المادة تتضمن الصورة بالقوة وهي إياها لما تصبح بالفعل (المثال الملموس هو التماثل بين التحديد والقطوطة والأول مفهوم رياضي يمكن أن يكون في أي مادة اتفق والثانية مفهوم طبيعي لا يتفرع إلا في الأنف) . أما الصورة والمادة عند ابن خلدون فهما تشبهان الصورة والمادة الطبيعيتين بعدم السكون أو بالحركة الذاتية وتشبهان الصورة والمادة الرياضيتين لأنهما قابلتان للمعارقة والاتصال من تعين إلى تعين آخر . فالصورة العمرانية ليست صورة القطوطة وليست صورة التحديد بل هي مثل الأولى قدرة على الحركة الذاتية ومثل الثانية قدرة على حرية الفلحة: يمكن لمؤسسة الدولة أن تنتقل من مادة عمران معين إلى مادة عمران آخر لكن التاريخ محاولة لا تتوقف للتوفيق بين الصورة والمادة بخلاف الطبيعية التي هي توافق ضروري بني للمادة والصورة . والصراع بين المادة والصورة هو المميز الحقيقي للظواهر العمرانية في المفهوم الخلدوني: محاولات التوفيق بين الصورة والمادة هي عين عمل التاريخ وعلمه هو فهم هذه الآلية التوفيقية . فكون الصورة تصويرا ويحصل بين الصورة والمادة تقابل من جنس الفن الصانع دون فنان معين لأن فنل التصوير هو نفسه فنل ذو مادة وصورة: فاعلية محابة تستطيع التعالي على ما تحدث فيه فنل فنل في المادة دون أن تكون بحق فاعلية خارجية لأنها مع

نستنتج الجدل الفاعل في مجريات الأمور التاريخية أو عمل التاريخ وفي مجريات علمه أو علم التاريخ بالصورة التالية:

أولاً: جدل الرمزي والقطعي<sup>24</sup> أو منطق الفعل العمراني بإطلاق

ما الآلية التي يفسر بها ابن خلدون ظاهرة العمران البشري والاجتماع الإنساني أو عمل التاريخ الذي هو موضوع علم التاريخ؟ فهذه الآلية التفسيرية التي نعتبرها في محاولتنا ثورة معرفية (تأسيس علم التاريخ) وقيمة (تأسيس عمل التاريخ) تعمل في المقدمة من دون أن تكون صريحة الصياغة. ولعلها ليست واعية بالقدر الكافي من الوعي. لذلك فنحن سنحاول صياغتها صياغة صريحة بمصطلحات ليست بالضرورية مستمدة بجزئياتها من مصطلح ابن خلدون حتى وإن كانت لا تتبعد عن الروح العامة لاصطلاح المقدمة.

فآلية التفسير الخلدونية تعتمد على التمييز بين عنصرين حدين نظريين يفترضهما العمل العمراني العام الذي هو عين عمل التاريخ وموضوع علم التاريخ. وهما عاملان يفترضهما النظرية لتبين كيف يحددان بذاتهما ويتفاعلهما المقومات التي تفسر عمل العمران الذي هو عنده فاعل التاريخ: فالأخير ليس فعل الأفراد من حيث هم أفراد بل هو فعلهم من حيث هم حدود علاقات تضاييف اجتماعية تتخللهم وتجرفهم في مجالها الشية بالمجال المغناطيسي الذي لا مرد لقطعه وهذه المجالات هي عينها موضوعات العلوم الخمسة التي أشرنا إليها في الفصل الأول.

إن اكتشاف بعض وجوه هذين العاملين وتفاعلاتهما هو الذي يعد ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمة. ورغم أن تفاعل العاملين هو الأمر الأبرز في كل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني فإن تمييزهما والفصل بينهما النظري رغم تلازمهما في التفاعل ضروريان لفهم آليات التفاعل ودور وجهتيه اللتين تفترضان مصدرية ثابتي الوجود والتأثير حتى وإن كان فصلهما عن التفاعل أمراً شبه مستحيل. ولأنهما متلازمان جعلهما ابن خلدون في شكلهما الخالص مادة الباب الأول من المقدمة واعتبرهما متعلقين بالعمران على الجملة تسليماً منه بأنهما يشملان شكلي العمران المميزين اللذين يتحددان بغلبة

ذلك محاربة إذ إن العمران كيان واحد شبه طبيعي وليس فيه فاعل في خارجي يفعل فيه كما يفعل الفنان في الرجام تحت الشايل. وبمجرد أن يوجد من يحاول تحويل العمران إلى عملية فيتحصل السياسات الأيديولوجية التي تقضي على العمران وتلك هي علة رفض ابن خلدون سياسة الحكايسين والعلماء والفلاسفة: ما يريد هو اعلم الرخصي النسبي لآليات فعل هذه العملية التي تشبه التصويب الدائم للعلاقة بين المادة (الانتاج المادي والرمزي أو الاقتصاد والثقافة) والصورة (السلطان الرمزي أو الدولة والسلطان الروحاني أو الترية).

من لم يكن دارياً بالعلاقة الأرسطية لا يعلم أن هذا الجدل يختلف عن جدل التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي الذي هو المحرك الدائم لكل عمران والذي لا تغير سنته ولا نسفته بمقتضى حدوث التاريخ الثقافي في إطار تكرار التجدد العضوي داخليا والعلاقة بالمحيط الطبيعي خارجياً. لكن الجدل الذي تتكلم عليه يجري في إطار تاريخ العمران الإنساني الذي لا يتغير فيه التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي فعلاً رغم تسليماً بالتمييز النظري. والمقصود بجدل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري هو التفاعل بين المؤثرات التي تصدر عن الإنسان من حيث هو كائن محكوم بقوانين الظواهر الحية داخليا وقوانين الظواهر الطبيعية خارجياً والمؤثرات التي تصدر عنه من حيث هو كائن محكوم بقوانين ظواهر العمران الإنساني بحسب مرحله بإطلاق عند النظر إليها سلسلة حدثت أول مرة (فرضية تفسيرية) وحلقة يصبح فيها كل مرحلة إضافة إلى ما تقدم عليها وما تأخر عنها. وهذا الأمر ثابت لا يتغير: أي إن الإنسان مهما تحضر لن يخرج عن بقائه محكوماً بقوانين الظواهر الحية داخليا والطبيعة خارجياً ومهما تبدى لن يخرج عن كونه محكوماً بقوانين ظواهر العمران الإنساني بحسب مرحله المطلقة أو الإضافة. لذلك فمن غلطون يصف المراحل البدوية من موضوع علم التاريخ بكونها عمراتاً بدوية تماماً كما يصف المراحل الحضارية منه بكونها عمراتاً حضارية.

أحدهما على الآخر: المؤثر الطبيعي مثلا بالبيئة الطبيعية أي الجغرافيا والمناخ (المقدمة الثانية) والمؤثر الثقافي مثلا بالبيئة الثقافية أي تصورات الإنسان للمحيط الطبيعي تصورات في شكلها الأول (المقدمة السادسة) وبعد الأول فعل مؤثرات المحيط في الإنسان وخلال الثاني أصل فعل تصورات الإنسان في المحيط بذرات الدين الطبيعية وبذرات العلمية الأسطورية. ثم يلي ذلك العمران البدوي الذي يغلب عليه حد فاعلية التاريخ الطبيعي دون أن يخلو من فاعلية التاريخ الحضاري والعمران الحضري يغلب عليه حد فاعلية التاريخ الحضاري دون أن يخلو من فاعلية التاريخ الطبيعي.

تتكون المقدمة مؤلفة من باب أول يحيط ببقية الأبواب لكونه متعلقا بالعمران على الجملة ثم يتفرع منه بصورة النشوء والتكوين العمران البدوي الذي غايته الدولة وسيطا بينه وبين المدينة التي هي الجنس الثاني من العمران أو العمران الحضري. تتكون المدينة قلب المقدمة: قبلها بابان الثاني والثالث يبدآن إليها ويقان فاعلين فيها وبعدها بابان الخامس والسادس يبعان منها ويظان لأن عودة العلوم على الصنائع يجعلها أداة تحرير العمران من سلطان الطبيعة. وبذلك تكون المدينة مصبا من الاتجاهين: من الباب الثاني والثالث بفاعلية التاريخ الطبيعي ومن السادس والخامس بفاعلية التاريخ الحضري لكن هذه الفاعلية الثانية هي التي تبدأ بها لأن علم العمران البشري علم ظاهرات تاريخية وليس علم ظاهرات طبيعية إذ حتى القواعد الطبيعية فهي نتجنا من حيث اندراجها في عمل التاريخ وعلمه:

الحمد الأول<sup>25</sup>: المستوى الرمزي من عملي العمران أو من عمل التاريخ ويغلب عليه منطق النظر المنسحق سواء كان العمران بدويا أو حضريا لأن ابن خلدون يجعل بذوره وإن في شكل بدائي (الكهانة والأسطورة والسحر والتجيم والوباء إلخ...) أحد عنصري باب العمران على الجملة. وهذا المستوى ليس مرحلة ثانية من فاعلية الإنسان العمرانية حتى عندما نتصورها في نشأتها الأولى التي لن تتكرر. فهي لا تلي العمل في البدايات حتى ولو حصلت مرة واحدة لكن فاعليتها دون فاعلية العامل الطبيعي ثم تزداد فاعليتها بفضل تطور فعل العمران إلى أن تقلب العلاقة فيستحيل العمل الرمزي ليصبح الآلة الرئيسية في الفاعلية الإنسانية ويتقدم على العمل الفعلي.

وابن خلدون يؤسس هذه الخاصية المقدمة للفعل الرمزي على الفعل المادي يؤسسها في الطبيعة ولا يعتبرها ثمرة التاريخ فحسب حتى وإن كان تقدمها المتزايد على الفاعل الطبيعي ثمرة للتراكم التاريخي. لذلك فهي تشغل ما يقارب نصف الباب الأول من المقدمة: المقدمة السادسة منه<sup>26</sup>. وما يقوي

<sup>25</sup> وهو أول أتنا لا نتكلم على الفرضية النظرية حول نشأة العمران وسلسلته النشوية الأولى لأنها مجرد فرضية نظرية ولا يعلمها على حقيقتها إلا الله بل نتكلم في العمران بعد أن صارت السلسلة حلقة كل مرحلة منها لها ما قبلها وما بعدها بالفعل.

<sup>26</sup> ولما كانت المقدمة تتكلم على حالة لا تحصل إلا مرة واحدة بهذا الصفاء كان العامل الطبيعي متقدما على العامل الثقافي في عمل العمران وكان الاختصار على الضال في اتجاه واحد من الطبيعي إلى الثقافي فيه: أثر الغذاء والهواء في الأخلاق مثلا. ولا ننسى أثر الطبيعي الخارجي في الطبيعي الداخلي مثل أثر الهواء والغذاء في الأبدان. وبعد الحالة الصافية الوحيدة لتكون العمران البشري -وهي فرضية نظرية يكون فيها الطبيعي متقدما- تصبح سلسلة المقدمة حلقة: أي إن مضمون الباب الأول أو العمران على الجملة لن يبقى بداية العمران بل هو مركز في الحلقة وحلقة محيطية بها فلا تكون الشروط الطبيعية والمناخية (الجغرافيا) والشروط الرمزية والنفسية بكرة بل هي مؤثرة في كل عناصر السلسلة ومتأثرة بها فتلقي بداية البداوة بداية الحضارة ولن توجد بداوة مطلقة أو حضارة مطلقة. ويتناقص هذه النسبة إلى غير غلبة في التاريخ البشري إلى أن يصبح الجميع متقاربين في الحضارة. وفي كل هذه الحالات يصبح العمل الرمزي متقدما للتأثير والفاعلية على العامل الطبيعي.



فاعلية هذا الحد الأول هو المستوى المتساوق فضلا عن المستوى المتوالي من الجدل النظري في العمران البشري . فتعدد الآراء المتساوقة وتقابلها<sup>27</sup> هما شرط الروية التي لا تبقى فعلا نفسيا في ذهن الفرد بل تصبح فعلا جماعيا في ما بين الأفراد وبفضل التربة خاصة فيصبح المجتمع وكأنه جماعة من الإرادات والأذهان التي تتفاعل بالفكر والحجة<sup>28</sup> قبل أن تنتقل إلى الفعل الذي هو بدوره ينبغي أن يواصل نفس المنطق حتى عندما يكون الفاعل فردا واحدا لكأنه استبطن الروية الجماعية وصراع الإرادات<sup>29</sup> . وقد يبدو هذا المستوى من الفاعلية معطلا للعمل لكنه في الحقيقة ناقل للعمل من المباشرة والعفوية إلى اللامباشرة والروية فيكون العمران البشري وكأنه بمؤسساته المتفاعلة وكأنه منظومة تفاعلية للعقول والإرادات المتعاصرة والمتوالي . ومن ثم فهو أكثر محفزات الفاعلية التي تصبح نسقية بفضل التحايز المكاني والزمني في الوجود الفعلي وفي الوجود الرمزي ممثلا بمنظومة الوثائق التي يستند إليها التعليم والتربية . وهذا هو لسان حال تدخل التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي أي فعل صورة العمران في مادته: العمران البدوي مهما تبدى لا يخلو من فعل الرمز ومن ثم فالفاعل الثقافي موجود فيه وإن كان بشكل الكهانة والخرافة والدين الطبيعي والسحر والتصوف غير الصناعي .

الحد الثاني: المستوى الفعلي من التاريخ الحضاري ويغلب عليه منطق العمل الخالق الذي يفجر النسقية السابقة بشيء من الإبداع الطقري المحرك للمؤسسات والمحقق للتغير في التاريخ . وهو يعد مرحلة أولى من الفاعلية الإنسانية يتقدم على النظر إما بإطلاق عند غياب العلاج النظري بإطلاق أو بإضافة عند غياب العلاج النظري بإضافة: لذلك كان غياب الحلول الجاهزة مصدر الإبداع وحضورها الدائم مصدر الاتباع . وهو عند التقدم الإضافي يكون إبداعا مستندا إلى النظرية . وعند التقدم المطلق يكون لسان حال تدخل التاريخ الطبيعي في التاريخ الحضاري لكأن الغريزة تقوم مقام الروية العقلية: القوة العفوية سواء صدرت عن الطبيعة الخارجية أو عما في الإنسان من نوازع طبيعية . وإذا كان الحد الأول غالبا على فعل صورة العمران في مادته فإن هذا الحد الثاني يغلب على فعل مادة العمران في صورته .

**فعل التطبيق النظري (وخاصة في مخاير الجامعات):** أو الفعل العمراني من حيث هو ثمرة فعل التطبيق في النظرية . وذلك هو مصدر التنظير الفعلي القصدي . وهذا الوجه من الفعل العمراني يتزايد كذلك وخاصة في المجتمعات التي أبدعت مؤسسات للبحث العلمي لا يكون فيها تطبيق النظريات نفعيا بل فقط من أجل المعرفة النظرية: وتلك هي المؤسسة التطبيقية لأصحاب الحريات والمهارات النظرية التي هي قلب هذا الفعل . وذلك ما يقصص العمران العربي ومن ثم فهو بعدمه علة تخلفنا الأولى .

**فعل النظرية التطبيقية (وخاصة في مخاير الشركات):** أو الفعل العمراني من حيث هو ثمرة فعل النظرية في التطبيق . وذلك هو مصدر فعل التعمير الفعلي القصدي أي الإنجاز الفعلي المسبوق بالمشروع

<sup>27</sup> والمعروف أن القرآن الكريم يحير التعدد والتعرج والاختلاف من السنن الأساسية في الكون وخاصة في الدين (المائدة 48) وفي العمران (تعدد الألسن والألوان والآراء) وفي السياسة الأمر الشورى بين الناس (الشورى 38) .

<sup>28</sup> وذلك ما يسميه القرآن الكريم التواصي بالحق شرطا في الاستثناء من الحشر النظري .

<sup>29</sup> وذلك ما يسميه القرآن الكريم التواصي بالصبر شرطا في الاستثناء من الحشر العملي .

التصوري . وهذا الوجه من الفعل العمراني يتزايد باطراد في تاريخ الحضارات حتى يتقدم على الفعل العفوي وخاصة في المجتمعات التي تتميز بمؤسسات قوية تنقل ثمرات أفعال الماضي وخبراته من الأجيال السالفة إلى الأجيال الخالفة نقلا منتظما: وتلك هي المؤسسة التكوينية لأصحاب الخبرات والمهارات العملية التي هي قلب هذا الفعل . وذلك ما يقص العمران العربي ومن ثم فهو بعدهم علة تخلفنا الثانية .

المسعى الأصل: الفعل الحضاري أو التعمير الكامل جمعا لوجوه فعل التعمير الأربعة السابقة . لكن هذا المستوى الأصل يخضع لمنطق شديد التعقيد علينا أن نحله بكامل الدقة واللطافة لفهمه ونفهم الكيفية التي توصل إليه بها ابن خلدون دون أن يدرك العلل الحقيقية التي يبنّي عليها حله . فابن خلدون من حيث لا يعلم اكتشف جوهر الفلسفة القرآنية في خلافة الإنسان التعميرية وشروطها السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية . وذلك بالصورة التالية:

1 - ربو مفعول التاريخ الحضاري كيف يكون؟ كيف يأخذ التراث الحضاري منطق الإرث العضوي ليتخلص من ربو مفعوله القاتل ؟ اكتشف ابن خلدون أن ربو التراث الحضاري له في الغاية مفعول قاتل لقوى الإنسان العضوية بل ولعاني الإنسانية: الحضارة تدجين دالم لا في الإنسان من قوى طبيعية .

2 - فيكون المطلوب من فعل التعمير أو عمل التاريخ على علم مراقبة هذا الأثر القاتل للحيلولة دونه وقتل العمران الإنساني ومن ثم لجعل ربو التراث الحضاري لا يصل إلى الحد القاتل للوظائف العضوية . لكن ابن خلدون اكتشف هذا القانون ليتخلص منه دون أن يلحظ العلاقة بين القانونين . لذلك فهو قد اقترح الحل دون أن يبين العلل رغم أنها تتمثل في منع صورة العمران من قتل مادته بالجمود والاستبداد . وتلك هي: مسألة النظام السياسي والتربوي التحرريين ليكون النظام الثقافي والاقتصادي تحرريين .

3 - نقصان مفعول التاريخ الطبيعي كيف يكون؟ وكيف يأخذ الإرث العضوي منطق التراث الحضاري ليتخلص من نقصان مفعوله القاتل ؟ اكتشف ابن خلدون أن نقصان الإرث العضوي له في الغاية مفعول قاتل للملكات المبدعة للحضارة .

4 - فيكون المطلوب من فعل التعمير أو عمل التاريخ على علم مراقبة هذا الأثر القاتل للحيلولة دونه وقتل العمران الإنساني ومن ثم لجعل نقصان الإرث العضوي لا يصل إلى الحد القاتل للوظائف الحضارية . لكن ابن خلدون اكتشف قانون التخلص منه دون أن يلحظ العلاقة بين القانونين . لذلك فهو قد اقترح الحل دون أن يبين العلل رغم أنها تتمثل في منع مادة العمران من إفساد صورته بالفوضى والاستبداد . وتلك هي: مسألة النظام الاقتصادي والثقافي التحرريين ليكون النظام السياسي والتربوي تحرريين .

5 - وبذلك فالعلاقة بين فاعلية التاريخ الطبيعي وفاعلية التاريخ الحضاري هي علاقة تناسب عكسي كلما قويت فاعلية أحدهما ضعفت فاعلية الثاني لأن ربو القوة الأول يؤدي بالتناسب إلى نقصان قوة الثاني . لكن ابن خلدون رغم استعماله للأمرين لم يصغ العلاقتين صوغا يتجاوز مجرد ملاحظتهما إلى إدراك قانون التناسب العكسي بينهما والحد الملائم للتناسب بين مقداريهما في الوجود العمراني

السوي ودور طابع التحرر المنظم في تحقيق التعديل المتبادل بين الصورة بحديها (الدولة والثرية)<sup>30</sup>  
والمادة بحديها (الاقتصاد والثقافة)<sup>31</sup>.

ولو تم له اكتشاف هذين القانونين لتبينت علة لجوء ابن خلدون إلى القرآن الكريم فلم يد  
ذلك مجرد عمل محكوم بعوائد أسلوبية للكتابة في عصره: فالقدمة ليست عدي إلا امتباطا لنظرية القرآن  
في معيقات الاستخلاف الصعري سلبا وفي شروطه إيجابا كما حددتهما الرسالة الحاتمة. لذلك فطرية ابن خلدون  
في المقدمة يمكن اعتبارها فلسفة تاريخ قرآنية مستدة إلى فلسفة الدين من المنظور الإسلامي السني عامة والأشعري  
خاصة وهي بالتالي دحض نسقي للنظرة الشيعية التي طفت على الصوف والفلسفة في عصره. ومعنى ذلك أن ابن  
خلدون لم يحدد الحلول إيجابا لاقتصاره على ما يمكن أن يستشف من التحديد السلبى. وكان يمكن  
أن يكون الحل ما وضعناه هنا استمدادا من القرآن الكريم بفهم سني أشعري كذلك. ويمكن أن نلخص  
هذه الحلول بالصورة التالية:

في الإتجاه الأول: من فاعلية التاريخ الحضاري مثلا بصورة العمران إلى فاعلية التاريخ الطبيعي مثلا  
بجادة العمران:

السياسة: كيف نخلص العمران من النوع الأول لقتل الطبيعي للحضاري بأبعاد القتل الخمسة: المملوك  
والمالك والملكية وأداتها وغايتها. الثورة على الطاغى ووضع نظرية التراعى: الكل راع ومرعى وشروطه التداول  
السياسى.

الثرية: كيف نخلص العمران من النوع الأول لقتل الحضاري للطبيعى بأبعاد القتل الخمسة: المربى  
والمربى والثرية وأداتها وغايتها. الثورة على الصانف ووضع نظرية التلاطف: الكل معلم ومعلم وشروطه التعليم  
الحواري.

في الإتجاه الثاني: من التاريخ الطبيعي مثلا بجادة العمران إلى التاريخ الحضاري مثلا بصورته:

الاقتصاد: كيف نخلص العمران من النوع الثاني لقتل الطبيعي للحضاري بأبعاد القتل الخمسة: المدين  
والدائن والدين وأداته وغايتها. الثورة على التراي ووضع نظرية التكافل: الكل دائن ومدين وشروطه العدل في  
الحقوق.

<sup>30</sup> وهذا الثاني متوالج لأن كلا منهما يتضمن مبدأ الثاني في حده الأدنى: فالدولة صورة مادية تتضمن الحد الأدنى من الثرية التي هي الصورة  
الرمزية. فلا الدولة تخلو من حد أدنى من فاعلية صورة العمران الرمزية ولا الثرية تخلو من حد أدنى من فاعلية صورة العمران المادية. وكلاهما يفسد  
إذا فقد ما فيه من صاحبه.

<sup>31</sup> وهذا الثاني متوالج كذلك لأن كلا منهما يتضمن مبدأ الثاني في حده الأدنى: فالالاقتصاد مادة مادية تتضمن الحد الأدنى من الثقافة التي هي  
المادة الرمزية للعمران. فلا الاقتصاد يخلو من الحد الأدنى من الثقافة ولا الثقافة تخلو من الحد الأدنى من الاقتصاد. وكلاهما يفسد إذا فقد ما فيه من  
مصاحبه. وبهذا المعنى فالقيم المادية (الاقتصاد) مدينة بالكثير للقيم الثقافية: ما بعد في أسس سلم القيم المادية في ثقافة قد يكون أمرا مهملا لا قيمة له  
في ثقافة أخرى. ولعل الجميع يذكر كيف كان الإفريقي يستبدل الذهب الذي هو من القيم الأساسية عند الغزاة بأموار يثيرها الغزاة تافهة وهي عند  
الإفريقي أسس القيم. لكننا نرفض أن تكون القيم الأسمى أو الروحية إضافية للثقافة: قضية الكرامة الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم فطرية ومتعالية  
على الثقافات لأنها هي جوهر الإنسان. لا يوجد إنسان على وجه الأرض يقل أن يكون تابعا باختياره وهو لا يكون كذلك إلا إذا غلب على أمره  
ومؤخا لأنه سرعان ما يحاول بكل الوسائل تخريب نفسه من غلبه سواء بالقوة أو بالحيلة بما في ذلك الظاهر بالاستسلام فحين الفرصة.

الثقافة: كيف نخلص العمران من النوع الثاني لقتل الطبيعي للحضاري بأبعاد القتل الخمسة: المغلوب والغالب والغلبة وأدائها وغايتها. الثورة على التاكيد ووضع نظرية الصراع: الكل غالب ومغلوب وشرطه العدل في المآزل.

وهذه الحلول الأربعة بصنفيها المزدوجين ممتعة من دون تبعية فلسفة التاريخ والسياسة لفلسفة الدين والأخلاق. فعمل التاريخ على علم لا يكون من دون عقيدة متعالية تحد من طغيان العلم بالمقابلة بين الشهادة المكشوفة والغيب المحجوب (للا تصور الإنسان الإيديولوجيا علما وهو سر فشل الفلاسفة والمكلمين في الممارسة عند ابن خلدون) وتحد من طغيان العمل بالمقابلة بين الكسب الممكن والخلق المستحيل (للا تصور الإنسان أشواقه وأوهامه حقائق ووقائع وذلك هو سر فشل الفقهاء والمصوف في الثورات السامية عدهم). بذلك وبذلك وحده تتحرر الجماعات البشرية من رد التاريخ الخلفي إلى التاريخ الطبيعي - بوجه رد الثاني إلى الأول والجميل بطبيعية العلاقة بينهما - لئلا يكون العمران البشري والاجتماع الإنساني خاضعا لمنطق الصراع من أجل الحياة كما هو شأن الكائنات الحية الأخرى في غياب العلم بعمل التاريخ على علم. ولعل رمز هذه العلاقة هو علاقة المتعاليات الخلقية بالمناورات السياسية أو بالمغامرات الإيديولوجية.

ثانيا: ما وراء منطق الضاعل التكويني في العمران الخلدوني

لا يمكن أن نفهم نظرية ابن خلدون بمجرد كلام ابن خلدون حتى بعد هذه الصياغة ما بعد النظرية: Meta-theoretical formulation. لا بد لنا من قول "ما بعد قولي" في فكر ابن خلدون. علينا أن نقدم نموذجاً يفسر عمل ابن خلدون دون أن يكون منه مثلما تفسر النظريات العلمية الظاهرات الطبيعية دون أن تكون منها. لذلك فهو نموذج ما بعد نظري نستنبطه اجتهاداً لفهم نظريات ابن خلدون بما نعتبره مؤسسا لها رغم كونه ليس واردا فيها ورودا صريحا. لذلك فكل المصطلحات التي نستعملها مصطلحات "ما بعد نظرية" تجعل من نظريات ابن خلدون مادة لها. والهدف منها هو تفسير نظريات ابن خلدون بجدلية القيم التي تحدد العلاقة بين الفلسفتين التاريخية والدينية العلاقة التي تستند إليها نظريات ابن خلدون. والأفق النظري الذي نعمل من خلاله هو أفق الصعود من النظريات الخلدونية لتحريرها من الأفق الخصوصي الذي حصرتها فيه القراءات السابقة إلى الأفق الكوني المتحرر من الأمثلة التي طبق عليها للتوضيح دون أن تكون الموضوعات التي استقرئ منها كما يظن أصحاب القراءات. وهذا الأفق الذي نسعى إلى إبرازه في فلسفته يبين التطابق بين هذه الفلسفة والفلسفة القرآنية تطابقاً يثبت بالنظرية الكونية القرآنية دون أن يكون مستنتجا منها. فتكون المقدمة في الحقيقة تفسيرا للقرآن الكريم أو قراءة فلسفية وعلمية لفلسفته التاريخية والدينية التي تثبت دعويي الإسلام دون أن تكون مستمدة منها:

1 - كونه رسالة كونية خاتمة تخاطب كل البشر وتتضمن كل الرسالات بمطلق التصديق والهيمنة فتكون جامعة لكل التاريخ الإنساني ما تقدم منه عليها وما يتلوها إلى يوم الدين.

2 - كونه رسالة تستدل على صحة دعاويها بنظام الظاهرات وليس بخرق نظامها وتتضمن كل السنن بمطلق التفكير والتدبر فتكون جامعة لكل التجارب الإنسانية ما تقدم منها عليها وما يتلوها إلى يوم الدين.

## الفصل الثاني

### المسألة الثانية

وبذلك يتبين الطريق لتطوير بعض النتائج النظرية التي حققها ابن خلدون من خلال فهم تطويره للتصورات الأرسطية بمعناها ما بعد الطبيعي والطبيعي تطويره إياها نقلا من الطبيعي إلى التاريخي وما بعد الطبيعي إلى ما بعد التاريخي ومن ثم تحريرا لعلم التاريخ وعمله على علم من العاقلين اللذين منعنا من تأسيس العلم والعمل على علم أعني من نظرية الحربة الخالقة (المحرلة) و الضرورة الخالقة (الفلاسفة) استبدالاً لأولى بمفهوم الكسب والثانية بمفهوم مجرى العادات . ويمكن أن نشير إلى النوعين التاليين من التطوير اللذين يعدان لفهم تأثير الثورة الخلدونية على المبدئين الأساسيين في الحضارة الإسلامية: مبدأ الاجتهاد الفكري و الجهاد العلمي كما نبين في الباب الأول من القسم الموالي:

التطوير الأول: هو تطوير النظرية العامة

#### 1 - وما فرقها

النظرية هي علم مواضع العلوم الاجتماعية والإنسانية: ولعلم مواضع العلوم الاجتماعية بعدان أولهما وجودي ويصنف مقومات العمران بصورة مضاعفة لأنه يعين الأعضاء بما يشبه علم التشريع ثم يدرس كيفية قيام الأعضاء بوظائفها . فهو يشرح العمران ليبين مقوماته أو أعضائه قياساً على تشريع علم الأحياء الأجساد لبيان أعضائها ثم هو يحلل قيام الأعضاء بوظائفها بحسب تراتب مقتضيه أهمية أدوارها في قيام الكل . أما الثاني فهو معرفي يرتب العلوم التي تدرس تلك الأعضاء ويرتبها بمقتضى رتب المقومات: فيكون علماً الصورة (الدولة والثرية) متقدمين على علمي المادة (الاقتصاد والثقافة) إذا كان المطلوب معرفة أثر عمل التاريخ على علم ثم يتعكس الأمر إذا كان القصد معرفة أثر محدثات عمل الإنسان التي تبقى خارجة عن إرادته الواعية مهما فعل من محاولات السيطرة عليها .

## 2 - ما فرقها هو تأسيس علم مواضيع العلوم الاجتماعية والإنسانية:

أما ما فوق النظرية فهو افتراض ابن خلدون أن وراء الخبر التاريخي يوجد موضوع الخبر أو الأمر المخبر عنه ويسميه العمران البشري والاجتماع الإنساني ويفترض أنه معلوم بطريقة أخرى غير الخبر الذي يراد تصحيحه به . فمن دون هذين الفرضين تمتنع ثورة ابن خلدون . وطبعاً فهو لم يثبت هاتين الفرضيتين بل اكتفى بتسلمهما فكأنهما من جنس المصادرات النظرية أو الأصول الموضوعية . وقد افترضت حلاً لإخراج ابن خلدون من المصادرة على أسس ثورته في كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فاعتبرت علم العمران علماً مسكيمياً يستنتج القوانين التي يقاس بها الخبر التاريخي استخرجا قليلاً من مفهوم الإنسان عندما يصرف بحسب ما يقتضيه حيز يسميه ابن خلدون "من حيث الاجتماع".

لكنني راجعت هذا الحل وحاولت بيان مفارقات الثورة الخلدونية في كتيب "مفارقات ابن خلدون المعرفية والقيمية". وفيه أعرّف أن الحل الأول الذي اقترحه لهذه المعضلة: كيف يمكن لعلم العمران أن يكون مصدراً للقوانين التي يصحح بها التاريخ إذا كانت الظواهر العمرانية تاريخية وكان مصدر العلم بها عائداً من ثم إلى الخبر عنها سواء كانت معاصرة لنا بالخبر الحي أو مما نعلمه بتوسط الخبر المقصود؟ لم يكن حلاً مرضياً . وآمل أن تكون المحاولة الحالية أكثر اقتراباً من بدايات الحل: فيمكن أن نجتمع بين الحالين فيكون التاريخ من جنس لقطات الأفلام نسكن لحظاته الحاضرة ونعتبرها صوراً شاملة لمقاطع من التطور التاريخي ثم نصل بينها بفروض حول ما يجري بين المقاطع وصلاً بين ما جرى في السابقة وما جرى في اللاحقة .

وبذلك نجتمع بين الاستنتاجي والاستقرائي فيكون الخبر عن المقاطع الحاضرة والمسكنة عينات ومسارات مقطعة قابلة للوصل بعضها ببعض بفضل الوصل المنطقي بين ما يجري في السابق واللاحق ذهاباً وإياباً بينهما . ويبقى الدرس السكوني Static study الأصل للدرس الحركي Dynamic study مع الانطلاق من مبدأ فرضية كتاب الاجتماع النظري الخلدوني التي لا ينبغي التخلي عنها: فالمنطلق هو دائماً فرضيات نظرية قبلية حول "خصائص الإنسان" وما يحصل لها من خلال وضعها في "من حيث العمران والاجتماع" فيكون المجموع خصائص الإنسان الجمعية وتلك هي موضوعات العلوم الخمسة التي تدرس أربعة منها مقومات العمران والخامس وحدة المقومات .

التطوير الثاني: هو تطوير النظريات الجزئية وما دونها:

### 1 - تطوير علوم العمران القرعية الأربعة وعلمها الجامع:

فكون العلوم التي ينبغي تطويرها خمسة . وهي علم الإنتاج المادي (علم الاقتصاد) وعلم الإنتاج الرمزي (علم الثقافة) وعلم السلطان السياسي (الدولة) وعلم السلطان الروحي (التربية) وعلم ديناميكيات الجماعات المتنازلة والمتساكنة (العمران) من حيث التعاون (قوام الحياة) والتنافس (كمال الحياة) في المجالات الخمسة أي في: 1- المكان 2- الزمان وتفاعل المكان والزمان حاملين لقاعية التاريخ الطبيعي بما يورثانه من أسباب العيش ومناخه للإنسان 3- السلم 4- الدورة وتفاعل السلم والدورة حاملين لقاعية التاريخ

الحضاري بما يوفرانه من أسباب التعاون والتآنس للإنسان -5 والجامع بين ذلك كله الإنسان بجسده مثلاً لقاعلية الطبعي فيه ولصلته العضوية بالطبيعة الخارجية وبالحياة بوسط الوراثة وبفكره مثلاً لقاعلية الحضاري فيه ولصلته العضوية بالثقافة الخارجية وبالتاريخ بوسط التراث: وذلك هو علم العمران الشامل الذي يعد ما بعدا لعمل التاريخ وعلمه.

## 2- تطوير تطبيقات العلوم الخمسة:

تطبيقاتها على تصحيح الخبر التاريخي: فبحسب تعلق الخبر بأحد هذه المجالات يكون تطبيق قوانين علمها العمراني لطلب المطابقة التي تحدد الإمكان والامتناع ويبقى الحصول الفعلي خاضعا لمعايير تصحيح الخبر بالقرائن التي تعود كلها إلى منطق الشهادة وأدلتها.

### التطوير الجامع: الانتقال من علم الكلام إلى كلام العلم

وهذا الأمر يعد جوهر الثورة الخلدونية. فأهم شيء في ثورة ابن خلدون هو الثورة الثقافية التي أسسها ابن خلدون من حيث لا يعلم والتي هي مجرد ترجمة للثورة القرآنية. فمجرد أن نقل ابن خلدون أداة العلوم النقلية الأساسية "العلاج التاريخي أو حجة الشهادة" من مجرد أمانة الشاهد إلى ضمانة المشهود<sup>32</sup> كان ينبغي أن يفهم من يقرأه أن القصد هو نقل العلوم النقلية من منزلة الشهادة الروائية إلى منزلة الشهادة البرهانية تماما كما فعل أرسطو لما نقل أداة العلوم العقلية الأساسية التي كانت "جدلا كلاميا" ومن ثم فهي من جنس الأدب عند السوفسطائيين إلى منزلة "الحجة العقلية" التي هي من جنس الفلسفة فانتقل الفكر اليوناني من مجرد براعة المجادل إلى ضمانة الصورة المنطقية وانتقلت علوم الطبيعة من منزلة الخطابة إلى منزلة الدليل العلمي.

ويقتضي فهم هذه العلاقة تطوير العلوم النقلية لنقلها من علم الكلام إلى كلام العلم بعد أن صارت أدواتها علمية انتقالا من حجة أمانة الشاهد إلى حجة ضمانة المشهود. وقد بدأ ابن خلدون هذه العملية عندما ميز بين الإنشائي والخبري في العلوم النقلية. فما يكفي فيه مجرد منطق الشهادة هو الإنشائي من المضمون النقلي كالأوامر والنواهي الدينية. والأوامر والنواهي لا علاقة لها بمضمون المأمور به أو المنهي عنه بل علاقتها مقصورة على التعبد بطاعتها. والعلم يتعلق بحصول هذه الأوامر أو عدم حصولها من الأخبار التاريخية التي يمكن التثبت منها بالعلم الجديد. والثبت من حصولها من غير الخبر الذي يمتحن إخباره بالعلم الجديد يعني أنها مثل كل الأمور العمرانية الأخرى تنتسب إلى ما ينطبق عليه

32

من لم يفهم العلاقة بين هذه النقطة وختم النبوة لم يفهم شيئا من النبوة القرآنية. فختم النبوة يعني أن آيات الله في العالم وفي النفس آياته التي تكلم عليها القرآن صارت الرسالة الدائمة التي على الإنسان أن يقرأها إذا كان ذا حجا. والقرآن يمكن أن يلخص كل مضمونه في أمرين لا غير بالإضافة إلى نظرية المعرفة (حد العلم المقصور على الشهادة دون النيب) ونظرية الوجود (الإضافة بين الوجودين الحائلي والمخلوق) وعلاقة ذلك كله بالإنسان من حيث وجوده وعلمه: فهو قص لواقب عدم العمل بهذه الدعوة لتدبر آيات الله ثم منهج لضروب التدبر بدرجاته: التدبر التجريبي والتدبر التأملي. يعدي كل منهما التجريبي الطبيعي (علوم الطبيعة) والتجريبي الحائلي (علوم الشريعة) والتأملي الطبيعي (ما بعد الطبيعة) والتأملي الحائلي (ما بعد التاريخ). لكن المسلمين حصل لهم ما حصل لغيرهم: عادوا إلى مبدأ "هنا ما وجدنا عليه آباءنا" فأصبح التقليد جوهر الموقف الوجودي والحضاري ومات الفكر النقدي والتوجه إلى المشهود بدل الشهادة التي قلقت وظيقتها التوجيهية إلى النظر في المشهود ليكون المؤمن هو نفسه الشاهد وليس مستملا لشهادة غيره إذ إن المسلمين ساءم القرآن شهدا على الناس ومن ثم عائدون إلى المشهود ليمحصوا شهادة الناس له أو عليه.

معيار الذاتي والعرضي من أحوال الإنسان في مجال العمران .

والقرآن نفسه يدعو إلى تدبر العالم والتاريخ لامتحان ما تخبر به الرسالة فيكون مضمونها مما يتحقق منه بالعلم عامة وبعلم العمران خاصة . ومن ثم فعلهما لا يقتصر على مجرد الخبر بل لا بد فيها من النوع الثاني من العلم أعني ضمانته المخبر عنه . وحتى إذا كان الموقف الإيماني قد يغني المؤمن عن هذا النوع الثاني من العلم فيكتفي بمطلق الشهادة فإن الموقف العلمي دون أن يناقض الموقف الإيماني يفرض علينا أن نستعمل العلمين خاصة إذا كنا نحاول أن نعلم وأن نعمل على علم ولا نكتفي بالعمل الغفل .

وقد دعم ابن خلدون ذلك بمقولته الشهيرة: " قل أن يخالف الأمر الشرعي الأمر الوجودي " <sup>33</sup> . لذلك فالعلم بالأمر الشرعي الذي لا يخالف الأمر الوجودي من جنس علوم العمران الأخرى فيخرج من مجرد أمانة الشهادة إلى ضمانته المشهود وذلك هو الدليل العلمي . ومن ثم فإن كل العلوم العقلية ينبغي أن تصبح عقلية بهذا المعنى سواء كانت أدوات أو غايات ولا يستثنى منها إلا ما كان متعلقا بالغيب وهو شبه معدوم في الإسلام فضلا عن النهي عن التأويل الذي يزعم أصحابه البلوغ إليه . والقرآن كما هو معلوم ينفي العلم بالغيب حتى على الأنبياء . وقد استثناء ابن خلدون صراحة من العلم عامة نقليا كان أو عقليا ونسبه إلى الوجدان الصوفي الذي لا ينقل <sup>34</sup> : وتلك هي العلة التي جعلنا نلحق نظريته النقدية في المعرفة بالقسم الأول من عملية التأسيس التي نسبها إليه .

ويقضي ذلك أن نغير دلالة النقل والعقل تغييرا جذريا يحررهما من المقابلة الزائفة بينهما . فهما وجهان من العلم وليسا كما يظنان علمين كاملين . فكل العلوم عقلية المادة أو المضمون وعقلية الصورة أو الشكل سواء كانت طبيعية أو تاريخية . ذلك أن العلم بالمادة التي يدرسها أي علم ذو موضوع موجود خارج فعل العلم يعتمد دائما على الحس والتجربة في الغاية حتى وإن كان العلم يكتفي في البداية بفروض حول حد موضوعه وصفاته اللهم إلا إذا كان علم الفرضيات الذهنية التي يكون موضوعها من وضعها . ولكن حتى هذه العلوم فيمجرد ما يسمى أصحابها إلى تطبيقها على ظاهرة معينة فإنهم يضطرون إلى النقل بالمعنى المقصود هنا أي إلى عرض النموذج النظري على المادة الموضوع .

وبذلك يتبين أن الخبر التاريخي لا يكون نقلا إلا كون التجربة الطبيعية نقلا: كلاهما نقل بمعنى التسليم باستقلال المادة المعلومة عن عملية الفكر الذي يعلماها بمقتضى طبيعة العلم نفسه من حيث تميزه عن مجرد التخيل . ومنهذذ يصبح من الواجب أن نحدد دور المرجعية الدينية (الأمر الشرعي بلفظ ابن خلدون) بالظاهرة العمرانية التي تتعلق بها (الأمر الوجودي بنفس اللغة) . فالإنشائي في الأمر الديني لا يمكن أن يكون مطابقا للأمر الوجودي لو كان المقصود به غير ما لا ينافيه: لا ينبغي أن يتعلق بما يتعلق به الخبر بل بما يوجه الإنسان في تعامله مع موضوع الخبر والخبر:

<sup>33</sup> المقدمة ص . 347: " إن لم الوجود شاعده بفلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من طلب عليهم . وقال أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي . والله تعالى أعلم ."

<sup>34</sup> أنظر عبد الرحمن بن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل ملحق بكتابتها محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني الدار العرية للكتاب



1 - فالتعامل القرآني الأول مع الخبر هو الدعوة إلى علمه والاعتبار بما يوجه العلم به فيكون الأمر الشرعي مجرد دعوة للثورة الخلدونية أي علم العمران لتصحيح الخبر المتعلق به وللتعامل معه على علم . وهذا يقتضي أن يتخلص المسلم من علم الكلام ليستعيز عنه بكلام العلم في ما كان يخوض فيه الكلام من جدل قولي ليس له ما يسندُه علنا اللجاج والقوة عند سقوط الحجة . وليس هذا العيب الخلقي في الكلام هو العلة الوحيدة لتغير الغزالي منه بل لأن هذا العيب يؤدي إلى تقديم التغالب الكلامي على طلب الحقيقة فيصبح التشقيق اللفظي بدلا من التحليل العلمي . وهذه الظاهرة لم تعد مقصورة على الفكر الديني فالفكر الفلسفي وخاصة محاولات تجاوز فكر الحدائث كله من هذا الجنس: علم كلام متخف لا يتجاوز التشقيق الغروي والجدل المدرسي القيم لأنه خلو من ضمانات المشهود ومقصود على أمانة الشاهد . وقد وصف ديكارت ذلك وصفا ليس يبلغ منه وصف: فكلما كان الكلام غريبا ولا معقولا كلما زعم صاحبه العميقة والابداع إذ ليس يمكن امتحان ما يقتصر على الافتتان بالافتتان في الهذيان!

2 - التعامل القرآني الثاني مع الخبر هو الدعوة إلى الصدق في الإخبار ومن ثم الصدق العلمي فيكون الأمر الشرعي مجرد أخلاق العلم والعمل على علم . وهذا يقتضي أن يتخلص المسلم من الحوائل دون الصدق العلمي أعني أخلاق اللجاج الكلامي كما يؤكد حجة الإسلام على ذلك في مصنفه الذي أطلق عليه اسم فضائح الظاهرية قصدت إحياء علوم الدين (قياسا على مصنفه في فضائح الباطنية) لاستبدالها بأخلاق العلم وأول مبادئها مفهوم التواصل بالحق لأن معيار الحقيقة العلمية هو في الغاية إجماع العلماء .

وهكذا يتبين أن العمران على الجملة هو الأصل والغاية في الأمر الوجودي والأمر الشرعي لأنه يبين التطابق بينهما كما يعرفه ابن خلدون وحاول تطبيقه في علم العمران سندنا لتصحيح الأخبار تماما كما دعا إلى ذلك ابن تيمية في دحضه حجة المتكلمين الذي يتحدثون عن معيار التأويل تقديمًا للعقل على النقل عند التعارض . فهما لا يتعارضان إلا في علم الكلام . لكنهما متطابقان في كلام العلم الذي يصرح العقل ويصح النقل . إن العمران على الجملة كما يقص القرآن أحداثه وكما حاول ابن خلدون وضع قواعد علمه هو الأول والأخير في ترتيب مسائل المقدمة وهو في الحقيقة بؤرة التقاطع في الباب الرابع (المدينة التي تجل اللقاء بين العمرانيين لقاء مكانيا وليس زمانيا: أي أنهما ليسا معرلين بل متساوقين في نفس المكان حيث يكون الحضر هم الأغنياء وأصلاء المدينة ويكون البدو هم الفقراء والتازحين إلى المدينة) الواصل بين البابين الثاني والثالث قبله لكون الباب الرابع مصيبيهما وثمرتهما والخامس والسادس بعده لكونه متبعهما وثمرتهما كذلك .

ومن ثم فالمدينة هي بؤرة التفاعل بين الفاعليتين: فاعلية التاريخ الطبيعي ممثلة بالجزئين الفاعلين من صورة العمران (الدولة) ومن مادته (الاقتصاد) وفاعلية التاريخ الحضاري ممثلة بالجزئين الرمزيين من صورة العمران (الترية) ومن مادته (الثقافة) . ولهذه العلة أمكن لنا أن نسمي البعدين الفاعلين أي الدولة والاقتصاد بقطبي السلطان الزماني وموضوعه الأساسي وأن نسمي البعدين الرمزيين أي الترية والثقافة

بقطبي السلطان الروحاني وموضوعه الأسامي . وليس الكلام على السلطان الروحاني ومقابلته بالسلطان الزماني بالأمر المستورد بل هو ثمرة التحليل العلمي الدقيق لما هو ذاتي في كل عمران إنساني من حيث هو عمران ودون تمايز بين الحضارات أو العصور . وما يمكن أن يتميز به العمران الإسلامي كما هو بين من صبو كل المسلمين إلى عهد النبي والخلافة الراشدة هو محاولة الجمع بين السلطانين منعا للدولة والاقتصاد من التحول إلى عنف مادي يوطد استعباد الإنسان بالسواد على حاجاته المادية ومنعا للتربية والثقافة من التحول إلى عنف رمزي يوطد استعباد الإنسان بالسواد على حاجاته الرمزية : وهما الداءان اللذان حصلا بالفعل في التاريخ الإسلامي لما سئى من العطل . وعلى الثاني منهما كانت ثورة ابن تيمية دون أن تخلو من الهم الأول وعلى الأول ثورة ابن خلدون دون أن تخلو من الهم الثاني .

فكل عمران بشري لا بد فيه من الاقتصاد والدولة لتنظيم التعامل حول شروط المعاش وما ينتج عنها من نزاعات ولا بد فيه من الثقافة والتربية لتنظيم التعامل حول شروط التأنس وما ينتج عنها من نزاعات لا يكفي فيها الحل الفعلي بالأدوات القانونية والسياسية السلمية أو العنيفة بل لا بد من حلها الرمزي بالأدوات الخلقية السلمية أو العنيفة . ولما كان جمعهما في يد واحدة يؤدي إلى منع التلاطف الناتج عن التنافس فإن الفصل بين السلطانين بات من شروط تحرير الإنسان . ولما كان ذلك لا يتحقق تحقفا تاما إلا في المدينة كانت المدينة القلب النابض للتاريخ الإنساني بوجهي فاعلية التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري ذهابا من الأول إلى الثاني وإيابا من الثاني إلى الأول . وتلك هي العلة في تسمية الرسول يثرب بالمدينة إدراكا منه لأهمية قلب العمران وملتقى فاعليته الطبيعية والحضارية وفصله بين دوره النبوي ودوره السياسي فكان أول دستور وضعه جامعا لما يتجاوز الشريعة الواحدة تطبيقا صريحا لآية 48 من المائدة .

ولما كان المجال لا يسمح بتأسيس النموذج المقترح تأسيسا نظريا مستقصيا يفهمنا دور المدينة بؤرة للجدلية بين فواعل التاريخ الطبيعي وفواعل التاريخ الحضاري سنكتفي بصوغه في شكل فرضيات مختصرة يمكن لمن يطلب البرهان عليها أن يجدها في أعمالنا حول أسس ثورة ابن خلدون الفلسفية . فهنا النموذج يعتمد على الأفكار الرئيسية التالية:

#### الفرضية الأولى: بية القيم الخمس :

تعد نظرية القيم الخمس بدرجتي فعلها آصرة الترابط بين الحيوي النفسي (ويعودان إلى فاعلية التاريخ الطبيعي في الكائن البشري) والسياسي الاجتماعي (ويعودان إلى فاعلية التاريخ الحضاري في الكائن البشري) في نسج العمران البشري . ومنها يمكننا أن نستببط فلسفة التاريخ الخلدونية التي هي في نفس الوقت فلسفة دين . فلنشرح بإيجاز الكيفية التي تعمل بها هذه الجدلية التي وصفنا بتوسط القيم التي تحرك الإنسان في فعل التعمير ببعديه الفعلي والرمزي . ولنبدأ أولا بتصنيف القيم . فمجالات القيم التي يدور حولها العمران والتي توحد بين عناصره في مجالها توحيد المجال المغناطيسي لنشارة الحديد هي:

مجال قيم الرزق ويتعلق بأسباب العيش المباشرة وهي موضوع الاقتصاد: ونطلق عليه اسم مجال المال بالمعنى العام وليس بمعنى شكله في العملة والنقد .

مجال قيم الذوق ويتعلق بغايات العيش المباشرة وهي موضوع الثقافة: ولنتطرق عليه اسم مجال الجمال بالمعنى العام وليس بمعنى شكله في الجمال الشكلي .

مجال قيم الرزق أو قيم العمل ويتعلق في المقام الأول بنظام السلطة على الناس بالسلطة على مجال قيم الرزق وتلك هي السلطة السياسية: ولنتطرق عليه اسم مجال الجلال .

مجال قيم الذوق أو قيم العلم ويتعلق في المقام الأول بنظام السلطة على الناس بالسلطة على مجال الذوق وتلك هي السلطة الروحية: ولنتطرق عليه اسم مجال المعال وليس بمعنى المعالي الديني فحسب .

مجال قيم الوجود وتتعلق باختيار إخضاع كل القيم إما إلى الحد الأول والثالث (أي الرزق والسلطة الزمانية) وإلى الحد الثاني والرابع (أي الذوق والسلطة الروحية) بإطلاق أو بإضافة أو بتحقيق التوازن بينها في ضوء ما يتعالى عليها جميعاً أعني النظام المثالي الذي تتحقق فيه الصورة المثلى لهذه القيم: ولنتطرق عليه اسم مجال السؤال عن المآل من خلال تأويل منطق الأحوال دينياً أو فلسفياً .

فكون كل الفلسفات العمرانية مفترضة هذا المستوى المثالي الذي تقاس به الخيارات الأربعة السابقة: المطلقين والإضافيين .

ولنتطلب ثانياً مستوى فعل هذه القيم في عمل التاريخ أو في العمران . ففعلها المباشر هو دور الرزق والذوق في حياة البشر وكلاهما يمثل لمادة العمران ومن ثم فهما رمز دور التاريخ الطبيعي في التاريخ الحضاري عند غلبة الأول منهما ورمز فاعلية التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي عند غلبة الثاني منهما: فيكون العمران البدوي محكوماً بهم الرزق خاصة بسبب طغيان فقده إلى حد إبتلاع مسائل الذوق في الرزق ثم ينعكس الأمر في العمران الحضري فيصبح الرزق نفسه من الذوق بسبب طغيان فقده . لذلك فإن التفسير بالبنية التحتية صحيح خاصة في العمران البدوي والتفسير بالبنية الفوقية صحيح خاصة في العمران الحضري . والتفسير الحقيقي هو الذي يرى الجدل بينهما بتقديم وتأخير بحسب القرب والبعد من الحدين الأقصىين .

ولنتطلب ثالثاً فعلها غير المباشر في عمل التاريخ أو في العمران . ففعلها غير المباشر هو دور السلطة السياسية (على الرزق خاصة) والسلطة الروحية (على الذوق خاصة) في حياة البشر . وكلاهما يمثل صورة العمران ومن ثم فهما رمز دور التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي .

ولنتطلب رابعاً ما ينتج عن انخراط الفعلين المباشر وغير المباشر أو اللذين يصبان العمران البشري والاجتماع الإنساني خلال عمل التاريخ: أولهما هو استبداد الصورة بالمادة والثاني هو استبداد المادة بالصورة . فالداء الأول هو استبداد الصورة بالمادة ويعد طريق قتل الحضارة للطبيعة . وهذا هو داء مجتمعاتنا الأساسي: فتجهد السلطة السياسية والسلطة الروحية جمداً الاقتصاد والثقافة فمات العمران لأن جماد الصورة يؤدي دائماً إلى موت المادة . أما الداء الثاني فهو ضديده أعني استبداد المادة بالصورة ويعد طريق قتل الطبيعة للحضارة: فوحش الليبرالية الاقتصادية والثقافية يؤدي إلى زوال الصورة يعديها السياسي والروحي . وعندئذ يعود العمران إلى منطق التاريخ الطبيعي الخالص فيصبح الاقتصاد والثقافة سائبين يأكل فيهما

الكبير الصغير والغني الفقير إلى أن يعود العمران إلى ما قبل الحياة الاجتماعية إذ يصبح فيه التنافس حربا من جنس الصراع من أجل الحياة في التاريخ الطبيعي .

ونطلب أخيرا تحديد مسألة المسائل النظرية في علم العمران . إنها مسألة التعديل الذاتي كيف يكون <sup>35</sup> Autorégulation . فكيف يمكن للعمران البشري أن يقلب القانونين جاعلا التراث الحضاري خاضعا لقانون شبيه بقانون الإرث العضوي فيأخذ من الحياة قانون تجدد الأجيال الدائم حتى تتجدد المؤسسات السياسية والتربوية بالتداول بين البشر والأفكار ويتغلب بذلك على الجمود والاستبداد؟ وكيف يجعل الإرث العضوي خاضعا لقانون شبيه بقانون التراث الحضاري فيأخذ من الحضارة قانون الانتظام الصوري المخطط ويتغلب على هيجان المادة والقوضى؟ علاج هذين السؤالين هو الشرط الضروري والكافي لعمل التاريخ على علم .

#### الفرضية الثانية: جدل القيم الخمس:

1 - فالمحرك الغالب في مرحلة العمران البدوي هو جدل الرزق (حتى إن الذوق يكاد يرد إليه) ومنطق التاريخ الطبيعي مع تضاؤل دور صورة العمران يبعدها (الدولة والتربية) لأن مؤسسة النظام السياسي والتربوي تكون في طور البداية فيكون العمران مستندا إلى الحرب وعدم الفصل بين الحياة الفعلية والإعداد التربوي .

2 - والمحرك الغالب في مرحلة العمران الحضري هو جدل الذوق (حتى إن الرزق يكاد يرد إليه) ومنطق التاريخ الحضاري مع تضاؤل دور مادة العمران لأن مؤسسة النظام السياسي والتربوي تكون في طور الغاية فيسيطران على الاقتصاد والثقافة ويكون العمران مستندا إلى السلم والفصل التام بين الحياة الفعلية والإعداد التربوي إليها .

لكن الجدليتين فاعلتان دائما لأن غلبة فاعلية الرزق تمثل غلبة العامل المركزي في فاعلية التاريخ الطبيعي خاصة وغلبة فاعلية الذوق تمثل غلبة العامل المركزي في فاعلية التاريخ الحضاري خاصة (ويومز إلى ذلك في مقدمة ابن خلدون بدايتها بالمعين الطبيعي ونهايتها بنظرية الأدب والذوق) . وبصورة أدق فإن التاريخين لا يخلوان من العالمين . لكن الذوق الجمالي والخلقي في التاريخ الطبيعي تابع لشروط الحياة المادية أو الرزق فيكون الذوق جماليا وخلقيا تابعا للرزق في العمران وهو في التاريخ الحضاري تابع لشروطها الروحية فيكون الرزق تابعا للذوق .

وبمن أن المرحلة الأولى من العمران البشري لا تخلو من رزقه مضمون (الأقوياء والأغنياء) فينشغل بالذوق وأن المرحلة الثانية لا تخلو من رزقه غير مضمون فينشغل به (الضعفاء والفقراء) . لذلك

<sup>35</sup> كيف يصبح العمران البشري والاجتماع الإنساني ذاتي التعديل؟ التاريخ الطبيعي ذاتي التعديل ضمن نفس التبع أو بين الأنواع أو حتى في كل عالم الأحياء من النبات إلى الحيوان وحتى مع المحيط الطبيعي ككل لما للمناخ من دور في ذلك . فهل يمكن الزعم بأن التاريخ الإنساني له ما يناظر هذا التعديل الذاتي بصورة غير واعية أم إن تعديله الذاتي هو ثمرة العودة على الذات بحسب مراحل علم أهله بمساره فيكون العلم بالمسار جزءا منه وهو عين تعديله الذاتي؟ فرضية هذه المحاولة هي بالذات هذا التصور . لكن ذلك يفترض شيئا من القدر الديني: لأن الإنسان يعلم أن علمه محدود فكيف يكون ذا دور في تعديل ما لا يعلم وهو لا يتناهى بعلم يعلم أنه متناه؟ هذه الفتنة في العمل هي ما يجعله شبه مغامرة تحتاج إلى القدر فوق العلم .

فالبداوة والحضارة يدوان متواليتين لكن ذلك من أوهام فرضية النشأة الأولى للعرمان حيث تنوهم البداوة الأولى من دون حضارة لأنها لم تتكون بعد ثم تليها حضارة موالية للبداوة الأولى دون أن تلغيها . لكن البداوة والحضارة متعاصرتان دائماً بالتناسب : لكل حضارة بداوتها ولكل بداوة حضارتها . ومن جنس ذلك المدن : فهي ذات قلب يمثل الحضارة وذات هوامش تمثل هذا المعنى من البداوة وعادة ما تكون محيطة بها إحاطة السوار بالمعصم . وفي الجملة فإن الفقراء والطبقات الدنيا من العرمان يغلب عليها صراع الرزق وانحطاط الذوق الجمالي والخلقي إلى أدنى أبعاده حتى لا يكاد يتجاوز الذائقة البايولوجية وهي ذائقة قوية جدا فيهم أي إنهم يستطيعون كل شيء فتكون اللذائذ قوية وخاصة لذة الأكل والجنس . وبالعكس عند الحضر كلما ارتقت بهم الحضارة : فيكون الذوق بالمعنى الجمالي بديلا من الذوق بالمعنى العضوي وتطلب عليهم العوائد الشكلية التي تقتل دفق الحياة .

والمعلوم أن الرزق سرعان ما يصبح بعد حصوله الكافي<sup>36</sup> أداة سلطة سياسية أو زمانية أو نفوذ بواسطة ملكية الرزق أو التصرف فيه . فهو أداة سلطة مادية على المحتاجين إليه ومن ثم تصبح السلطة السياسية رمزا للرزق أو للسلطان عليه فتصبح مطلوبة أكثر منه لأنها تكون معه في علاقة الغاية بالوسيلة ثم ترتقي إلى أن تصبح الوسيلة غاية في حد ذاتها وبذلك تفسد فتصبح استقواء لمجرد الاستقواء . لذلك قال الله جل وعلا : " إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"<sup>37</sup> .

والمعلوم كذلك أن نفس الشيء ينبغي أن يقال على الذوق . فهو سرعان ما يصبح أداة سلطة روحية بعد حصوله الكافي<sup>38</sup> أو نفوذا بواسطة ملكية الذوق أو التصرف فيه . فهو أداة سلطة دينية أو روحية ومن ثم تصبح السلطة الروحية رمزا للذوق أو للسلطان عليه فتصبح مطلوبة أكثر منه لأنها تكون معه في علاقة الغاية بالوسيلة ثم ترتقي إلى أن تصبح غاية في حد ذاتها وبذلك تفسد فتصبح استقواء للاستقواء مثل السلطان على الرزق إذ الذوق رزق روحي مثلما أن الرزق ذوق مادي : تلك هي علة التفاوض بينهما في حياة البشر وحتى في التعبير عن ذروتها بنفس الحاسة (المأكل والمستهمل بذائقان) . لذلك ربط القرآن في آل عمران بين المستحوزين على الرزقين المادي والروحي واعتبر التواطؤ بينهما عين الطاغوت الذي اشترط الكفر به قبل الإيمان بالله علامة على تبين الرشد من الغي<sup>39</sup> .

<sup>36</sup> وعلامة الحصول الكافي هي التي اعتبرها ابن خلدون دالة في مرحلتها الأولى على نوع من الارستقراطية إذ يكون صاحبها قادرا على ما يشبه القبط الوجودي على المحدثين : فالواجد في العربية هو صاحب الرزق والمستغني عن الحاجة وعلامة الكرم والجود . ومنه تتكون السلطة المعنوية الأولى وهي لا تتوفر إلا للمبدعين في مجال الرزق والتصرف فيه . لذلك سمينا السلطة السياسية سلطة الرزق . وفي المقابل فهذا الرمز يكون كذلك لأنه عند أصبحته رمز القبط الوجودي وعند المحدثين رمز القوة الإيجابية . ولما انحط الوجهان يصبح الأول طغيانا ويصبح الثاني خذلانا .

<sup>37</sup> الإسراء 16 .

<sup>38</sup> الحصول الكافي نوعان كذلك أو هو ذو رمزين . فما تعلق بالحرر من رمز الرزق يمكن تسميته بالعلامة الناجمة عن اللعب برمزه القبطي إلى الغاية نمجا لانحطاطه الطغياني . فيكون السلطان الروحي في مبدئه سلطان التحرر من سلطان الرزق وهو أمر لا يتوفر لغير المبدعين في المجال الجمالي والخلقي . لذلك سمينا السلطة الروحية سلطة الرزق الذوقي . ثم انحط إلى الخروج من العالم والفره المضي . لكن وجهه الثاني هو ما يتبع عن الخنوع لوجه الرمز الرزقي المطلق أو عبادة المحدثين . عبادة الواجدين هي أصل رمز الذوق الإيجابي أو السلطان الروحي السوي وعبادة المحدثين هي أصل رمز الذوق السلبي أو السلطان الروحي المرضي .

<sup>39</sup>

البقرة 256 .

### الفرضية الثالثة: التفاضل بين الحيات:

والسلطة الجامعة بين المستويين لأنها يمكن أن تكون وسيلة أو غاية هي العلم . فإذا كانت وسيلة للرزق والدوق تستعملها سلطة رمز الرزق وسلطة رمز الدوق كانت معرفة ذاتية هدفها تحقيق أفضل طرق تحقيقها جميعا . فينحط العلم إلى مجرد أداة لطلب الرزق أو الدوق أو لسلطة الرزق أو للدوق . وإذا جعلت منها أداة لها من أجل التحرر من استبدادها بالإنسان كانت معرفة حقيقية هدفها تحقيق أفضل طرق العيش السعيد المتعالي على الحاجات والخلود إلى الدنياء .

ولا يتقابل الأمران إلا بطغيان إحدهما على أخراهما إلى حد الغائها . والتوازن بينهما هو عينه التوازن بين حاجات الإنسان المادية وحاجاته الروحية . فمن حيث تكون المعرفة أداة لتلك الأغراض تساعد على تحقيق تحولها إلى غاية . ذلك أن الإنسان كلما تحرر من الحاجة في الرزق والدوق ورمزيهما مال إلى ما يسمو عليهما . فيصبح التفتن في الرزق والتفتن في الدوق بداية الطريق للتفتن في رمز الرزق (السلطان الزمني) وفي رمز الدوق (السلطان الروحاني) ومن ثم في الصعود المتدرج نحو رمز الرموز جميعا قصدت الحياة السعيدة والحررة المتفرغة للتأمل والفكر وذلك هو معنى السؤال عن المآل والسيادة على الأحوال دينيا أو فلسفيا . وعندما يكون الحرمان من الرزق والدوق مسيطرين على حياة البشر تكون القيم سلبية ومعتمدة إما على العداوة بين البشر من أجل التنافس عليهما أو على نفي الدنيا بدلا من جعلها مطية لما يتعالى عليها .

### الفرضية الأخيرة: علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين:

وجوهر الترابط بين الدين (كما يتبين من فلسفة الدين) والسياسة (كما يتبين من فلسفة التاريخ) في المنظور الإسلامي السني ليس ينبغي أن يفهم منه حط الدين (غايات الحياة الجديرة) إلى الدنيا (أدوات الحياة الجديرة) فيصبح وسيلة سياسية بل هو رفع الدنيا إلى الدين فتصبح السياسة وسيلة لتحقيق القيم العليا التي لا معنى لها إذا لم تتحقق فعلا في التاريخ . وإذا بلغ الإنسان إلى هذا الوعي بات من الواجب أن تختتم النبوءات ولا يبقى إلا الاجتهاد علما (التواصي بالحق) والجهاد عملا (التواصي بالصبر) . ولعل أكبر أدلة هذه القراءة أن كل الأمثلة التي يستمد منها ابن خلدون من تاريخ الحضارة الإسلامية ليؤيد بها هذه الفلسفة تعتمد على آيات قرآنية لتثبت أن هدف العمران هو تحرير الإنسان من سلطان القيم الخمس بإخضاعها علاقات البشر في التنافس عليها إلى العمل على علم وذلك ما يسميه ابن خلدون بالسياسة العقلية أو الدينية أو الجامعة بين الضربين:

1- تحرير الرزق: وضع ابن خلدون نظرية الاقتصاد التحررية ذات النظام العادل والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على أحكام الملكية والعمل الاقتصادي .

2- وتحرير الدوق: وضع ابن خلدون نظرية التربية التحررية ذات المنهج المنفتح والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على أحكام كرامة الإنسان .

3- وتحرير النظر: وضع ابن خلدون نظرية المعرفة التحررية ذات المنهج الحوارية حيث

يتفاعل المعلم والمتعلم . والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على نظرية المعرفة الاجتهادية وتبرئة الخطأ بل وجعله مثاباً .

4- وتحرير العمل : وضع ابن خلدون نظرية العمل التحررية المستندة إلى العقل التجريبي (بمعناه الخلقي عنه) والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على نظرية العمل الجهادية وتبرئة القوة بل وجعلها مبرأة من الإثم إذا كانت انتصاراً من الظلم ودفاعاً عن حرية المعتقد أو حقوق المستضعفين (وهما الحالتان الوحيدتان اللتان يحل فيهما القتال) .

5- وتحرير الوجود الإنساني : وضع ابن خلدون نظرية الإنسان السيد بالطبع وبناءه على مفهوم الاستخلاف والمعلوم أن فلسفة القرآن التاريخي مبنية على نظرية استخلاف الإنسان لعمارة الأرض ورعايتها رغم معارضة الملائكة في الرمز القرآني ومن ثم إيمان الخليفة بأن خلافته خاضعة لشرع يعلو عليه عقلياً كان أو نقلياً أو جامعاً بين الضريين .





## الختاتمة

من لم يفهم فكر ابن خلدون سيتصور رده على الفلاسفة بنفي حاجة السياسة إلى الأديان أما عاما يشمل الدين من حيث هو دين بإطلاق . فيكون القائل بهذا الرأي القاصر قد تناسى أن ابن خلدون يتكلم على دعواهم في الأديان النبوية وحاجة السياسة إلى تميز في الخصائص البشرية للمشروع فيلسوفا كان أو نيبا حتى يؤسسوا للبديل من النبي بعد ختم الوحي سواء بتأسيس نظرية القطب أو نظرية الإمام المعصوم . وإذ ينفي ابن خلدون الحاجة إلى الأديان النبوية فإنما قصده تحقيق التناسق مع القول بختم النبوة ونفي الحاجة إلى تميز المشروع بخصائص تخرجه عن النبع من الظاهرة العمرانية ذاتها: الدين هو نفسه ظاهرة عمرانية منزلا كان أو طبيعيا . ابن خلدون لا ينفي حاجة العمران إلى الأديان عامة بدليل المقدمة السادسة من الباب الأول: لا بد من البعد الرمزي في كل عمران وأشكال هذا البعد الأولى دينية بالأساس من الكهانة إلى النبوة أعني كل من ينسب إليه إدراك الغيب وخاصة في مراحل عدم تكون العلم المراحل التي تبين الحاجة إلى العلم فترسم له ما ليس منه إلى أن أتى الدين الذين يقول بالاجهاد نفا للعلم المطلق استنادا إلى إخراج الغيب من العلم واعتزالها بتأهي المعرفة الإنسانية.

قابن خلدون يميز بين الدين المنزل الذي هو خاصية محدودة حدا والدين الطبيعي الذي لا يخلو منه عمران . وهو ينفي شرط الدين المنزل في التشريع والعمران لكنه لا ينفي الحاجة إلى الدين بالمعنى العام أي ما صرنا نسميه اليوم دينا بالمعنى الاثروبولوجي للكلمة جمعا بين المنزل منه والطبيعي: فلا عمران من دون دين و سلطان روحاني يعضد السلطان الزماني سواء انفصل عنه أو اتحد معه أو اندمج فيه أو كان تابعا متبوعا وقد عاش المسلمون كل هذه الأنواع . فمن لحظة النبوة (الاتحاد بين السلطتين) إلى لحظة ما يسمونه خلافة راشدة (جمعية الزماني للروحاني) إلى لحظة الخلافة غير الراشدة (جمعية الروحاني للزماني) إلى لحظة السعي إلى الفصل بينهما حاليا (تأسيسا للعلمانية). لذلك فلا بد من تحرير فكر المسلمين الفلسفي من حكمين مسبقين أفسدا على فكرهم الحديث فهم الثورة الخلدونية . وكلا الحكمين المسبقين ناتج عن الحداثة الغربية التي هي مسيحية الجوهر:

1 - الحكم المسبق الفرع: فلاين خلدون تعريف للدين أعم من التعريف الفلسفي كما تحاول تبنيها النزعات العلمانية. وعنده أن الدين كما هو بين من المقدمة الأخيرة من الباب الأول هو كل الفكر الذي وصفه فيها وحلده علاقته بالعصبية فعلا وانفعالا: فالدعوة الدينية ضرورية لشرعية العصبية والعصبية ضرورية لتحقيق الدعوة.

2 - الحكم المسبق الأصل: ولاين خلدون تعريف لجوهر الإنسان أعم من تعريف الفلاسفة كما يحاول تبنيها ممسحو العالم. فالإنسان عنده يكون سيدا بالحفاظ على قواه الطبيعية وليس بنفيها. ومن ثم فهو ينفي العبودية لكونها التدجين الحضاري الذي يستعبد الإنسان ويعتبر دور التاريخ الطبيعي بأهمية التاريخ الحضاري لكون المحرك والمحرر الأساسي هو التوازن بينهما وليس نفي الأول للثاني كما ترى الفلسفة المتأثرة بالمسيحية.

# القسم الأول

## الباب الثاني

### شروط ثورة ابن خلدون

#### المعرفية والقيمية من خلال مقدمة التاريخ

تمهيد:

حان الأوان لإثبات هذه العلاقة المتينة بين ثورة ابن خلدون والمعادلة المعقدة التي حاولنا فك شجونها الواصلة بين جدل مدرستي الفكر النظري (الكلام والفلسفة) ومدرستي الفكر العملي (الفقه والتصوف) مع ظاهرات العمران الإسلامي وصلتها بالمرجعتين التراثيتين الدينية والفلسفية. علينا أن نسأل عن شروط هذه الثورة شروطها الذاتية للحضارة التي عين فيها "موضع" علمه الجديد بمعنييه اللذين أشرنا إليهما في فاتحة المحاولة. فابن خلدون ينطلق فكره من محاولة فهم علل التردّي المعرفي والقيمي في مجال الظاهرات العمرانية فهما ينقل العلاج من علم الكلام الذي كان سائدا في الفكرين الديني والفلسفي الموجهين إلى كلام العلم الذي بدأ عوده يشتد منذ شروع الغزالي في نقد الفلسفتين النظرية (في تهافت الفلاسفة) والعملية (في فضائح الباطنية). وهو يعلل هذا التردّي بعقم النظريات السياسية التي وضعها المتكلمون والفلاسفة وبفشل الفزات السياسية التي قادها الفقهاء والمتصوفة:

العقم النظري عند المتكلمين والفلاسفة<sup>1</sup> في تأسيس علم التاريخ: العجز عن استثمار الثورة النقدية المعرفية والعودة إلى ما تقدم عليها بسبب عملية الترميم الرباعية التي حصلت في القرن السادس<sup>2</sup>.

والفشل العملي عند الفقهاء والمتصوفة<sup>3</sup> في تحقيق عمل التاريخ: العجز عن استثمار الثورة النقدية القيمية والعودة إلى ما تقدم عليها بسبب عملية الترميم نفسها.

<sup>1</sup> يكفي قراءة ما يقوله ابن خلدون تعليلا لقبول الفلاسفة والمتكلمين في السياسة التي تعني عنده أحد قسمي صورة العمران بالإضافة إلى تميزه بين علمه الجديد ونظرية المدينة الفاضلة (ذات الأسس الفلسفية) أو نظرية الأحكام السلطانية (ذات الأسس الكلامية) لنعلم أنه ينطلق من منظور يتجاوز هذه الأسس ويحاول فهم علل الفشل النظري في مجال الدراسات التاريخية والعمرانية كما عالجها الفكر المتقدم عليه.

<sup>2</sup> انظر في طبيعة عملية الترميم الرباعية (ابن رشد والسهروودي المقنول وابن عربي والرازي ودأ على نقد الغزالي وعودة الفكر المدرسي التقليدي) رسائلنا حول منزلة الكلي في الفلسفة العربية جزعها الأول بعنوان تجليات الفلسفة العربية دار الفكر دمشق وبغروت 2004 وحوارية النظر والعمل دار الفكر دمشق وبغروت 2003.

<sup>3</sup> يكفي ما يقوله ابن خلدون في تعطل فشل الفقهاء والمتصوفة في عمل التاريخ وعلمه من خلال نقده للثورات العشوائية التي تتصور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كاتحين لتغيير مجرى الأحداث السياسية لنفهم أنه ينطلق من منظور يتجاوز العلاج الفقهي والصوفي لتفسير أخلاق البشر مدخلا للتغير السياسي مرجعا كل تغيير سياسي إلى عاملين هما المال (ومزا إلى صراع القوى الاقتصادية) والرجال أو العسكر (ومزا إلى صراع المصالحات).

القرآن تتجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغدائي والجسدي في الحجة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة اللجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيص خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين التسيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإنا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1- فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع مسلم المازل وإبداع الفنون أو توق اليدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسمى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للقوة والحياة. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفطين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأنم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشراك العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (الترلة في السلم الاجتماعي أو الوجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الترلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأنم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجارين في التعبيرات الحضارية

## الفصل المضاعف الأول

### ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية

أولاً: المسعى الوظيفي من ثورة ابن خلدون

رغم قرنين من التحديث عاد العرب إلى العمل المرتجل لكأن حضارتهم - ما تقدم منها على الانحطاط وما ولي الشروع في النهضة - لم تترك في سلم الوصل الواعي بين النظر والعمل الوصل المشروط في كل بناء حضاري ذي مشروع واع. فتراهم في ظرف السلم يمشون وكأن التاريخ لحظة جامدة الحضور وخالية من هم الاستعداد للمستقبل. كما تراهم عند الأزوف مضطرين إلى اللجوء إلى ما يسمى بالمقاومة أو القتال الشعبي في كل حروبهم لفرط غياب التراكم المعرفي والتقني والتجربة الحربية في ما تجمد من لحظات البناء المتقطعة: صارت الحضارة كرسوم الخيام تدورها الرياح بين الكهان. ظل الأمر على ما كان عليه في بداية النهضة فأردف استيلاء الانحطاط استلاب الانبئات.

آل بنا الذهول إلى عدم فهم العلاقة بين النظر والعمل. فالفعل الخالي من النظر ليس من الفعل في شيء بما نزعته عنه عوامل التأثير في موضوعه وبما إتيانه الأشياء من غير أبوابها وعلاجه الشؤون بغير بأسبابها. وبهذا السلوك في السلم كما في الحرب يعترف العرب والمسلمون:

1 - بالانحطاط العلمي ومن ثم بفقدان شروط القوة المادية في السلم والحرب أعني التأخر العلمي والتقني والاقتصادي.

2 - بالانحطاط العملي ومن ثم بفقدان شروط القوة الرمزية في السلم والحرب أعني التأخر السياسي والحلقي والاجتماعي.

3 - فيكون ما يظهرونه بعضهم قراء مقصوروا على عدم العمل وبيع ثروات الأرض متناسين أن ذلك مجرد

القرآن تتجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والدوق: مجرد الشوق الغدائي والجسدي في الحجة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة اللجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز تقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين التسييين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإنا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1- فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والدوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الدوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع مسلم المازل وإبداع الفنون أو توق اليدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الدوق إلى العودة إلى الرزق والدوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسمى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للقوة والحياة. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الطبيعية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفطين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأنم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشراك العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الثقافية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (الترلة في السلم الاجتماعي أو الوجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الترلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأنم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجارين في التعبير عن الحضارية

## البناء الحضاري خلال قرني النهضة.

لذلك فإن فهم ثورة ابن خلدون القيمة والمعرفية يقتضي التسليم بأنها صوغ نظري لخطوات الفكر العربي الإسلامي الساعي في عودته على ذاته عودة تضع نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني ومنطلقة مما يترتب على ثورة القرآن في مجال العلم والعمل خلال جلدته مع النظر اليوناني والممارسة الشرقية المتقدمة على ثورة الإسلام. كما يقتضي فهم الفضل الذي آلت إليه هذه الثورة القيمة والمعرفة التسليم بأن ثورة القرآن النظرية والعملية لم يحقق المسلمون شروطها المؤسسية والسلوكية خلال القرون الثمانية المتقدمة على كتابة المقدمة. والنتيجة المضطربة لهاتين المسلمتين عند مقارنتهما بالطابع المباشر للعمل العربي الإسلامي الحالي في كل مجالات حياتنا هي الحكم بأن المسلمين بعلمهم وعملهم لا يزالون غارقين في ما تردت إليه حياتهم من تبت تام سمته الأساسية الاستسلام لمجرى الأحداث دون كبير اكتراث.

ومع ذلك فقل أن تجد بين جمهور المفكرين وحتى عامة الشعب من يشك فضلا عن يشكك في أن ابن خلدون منظورا جديدا بالمقارنة مع جنس الفكر المتقدم عليه سواء كان كلاميا فلسفيا أو فقها صوفيا منظورا كان يمكن أن يقدم إيماعات لسبل الخلاص من هذا الانجراف في العمل الجزاف. وقد تعددت مناظير فهمه عند من يطلب التوظيف العملي المباشر خاصة. لذلك فهو لا يزال فاعلا وسيظل فاعلا ما حاول أحد فهم الظواهر العمرانية فهما قريبا من بذرات الصياغة العلمية النشئية مع ما يشوبه من التوظيف الإيديولوجي الذي يتخطى التلازم بين نضوج الظواهر العمرانية من حيث حصولها في الوجود واتساق صوغها المعرفي من حيث الوعي بها. فالوعي العلمي بالظواهر الحضارية هو عنه ظاهرة حضارية لا تحصل إلا بفضل النضوج الحضاري نفسه لأن علم الذات بذاتها علما نظريا غير قابل للاستيراد<sup>11</sup>: الحضارة العربية الإسلامية أمكن لها أن تنتج المقدمة لأنها بلغت النضوج الحضاري الذي يجعل إحدى صفاته وجودها الوعي العلمي به إذ إن المقدمة ليست أثرا فكريا فحسب بل هي حدث حضاري كذلك. وليست الأحداث الحضارية إلا عودات على الذات متراكمة تراكم الترسب الرمزي الذي يتكثف بالتدريج فيصبح مادة ذاته وصورتها.

واستيراد علم الذات بذاتها من مسار ترسيبي أجنبي دون مراعاة التناسب في مراحل النضوج الحضاري هو المصدر الرئيس للعقم الحضاري في الحضارة المستوردة والعلامة الجوهرية على فقدان القيام الذاتي والاستقلال القيمي للذين يميزان لحظات الأمم المأزومة. إذ إن الأمة تنتقل من جلد الذات مع وعيها السوي بذاتها جيئة وذهابا بين القطبين وتوحيدا للحددين والمسارين إلى جلد الذات مع

<sup>11</sup> في العلوم الإنسانية مادة النظرية دورها في صورتها أكبر بكثير مما هو عليه في العلوم الطبيعية إنه دور أساسي. ذلك أن عوامل التغيير ليس بحسب الثقافات فحسب بل وبحسب مراحل كل واحدة منها. ولما كانت الصورة الأكثر كلفة في المسائل التاريخية هي بدورها حميلة تاريخية لما دونها كلفة من الصور فإن مراحل حصولها جزء لا يتجزأ من المادة بل إن التطور التاريخي يكاد يلقي الفواصل بين المادة والصورة. ولهذه العلة تتجاوز التاريخ الطبيعي نظرية ثبات الأنواع إلى تطورها: إذ باتت الصور نفسها مراحل تطور المادة وبين ذلك بمجرد اكتشاف الصور الوسيطة بين نوعين متقاربين في الخصائص والوظائف والأعضاء. ونفس الأمر يقال عن التاريخ الحضاري الذي هو أكثر حركة من التاريخ الطبيعي. لذلك فلا يمكن استيراد النظرية في الإنسانية لأن المستورد يفتقر مرحلة تطور المادة التي سيطبق عليها فكون الصورة في هذه الحالة بعيدة عن المادة ويحصل ما تراه من التكتلات الحضارية كما هي حال التحديث الاستبدادي الذي يقدم عليه نخبة الرعومة علمانية.

الصورة المشوهة التي تستورد بديلاً من الوعي السوي: وذلك هو قصد ابن خلدون من نظرية تقليد المغلوب للغالب. فما هو هذا المنظور التابع من نضوج الذات الحضارية للأمة المنظور الذي بلغ الوعي المباشر إلى إدراكه في التوظيف العملي أو التقريب العلمي البارزين على سطح النظريات الخلدونية؟ إنه قابل للتحديد في عبارتين وجيزتين:

أولاهما اشتراطه الموقف النقدي في علم التاريخ الذي هو الأرغانون الجوهري في كل علوم الملة<sup>12</sup> بالمقابل مع العلوم الفلسفية التي يؤدي فيها المنطق هذه الوظيفة<sup>13</sup>. ومن ثم فمسألة علم التاريخ وعمله هي جوهر مسالة الذات عن سلامة مقومات قيامها المعرفي والوجودي. وإذا كان التاريخ هو عين عمل الوجود الحضاري للأمم فإن علمه لا يمكن أن يكون إلا فناً نقدياً للوثيقة التي تطلعا عليه لتخليصها من أسباب الخطأ في المعرفة التاريخية<sup>14</sup>.

والثانية تحديده العلوم الأدوات التي عند تحققها بالوجه الصائب ذلك تجعل الموقف النقدي متخلصاً من الأمر الذي يفسد على التاريخ علميته بسبب الجهل بعملية التي هي موضوع العلم أعني ما يعتبره ابن خلدون أول أسباب الخطأ في التاريخ: الجهل بقوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني. لذلك فلعلمية التاريخ تقتضي أن تتأسس على علوم الظاهرات المؤثرة في عملية التاريخ. وذلك هو موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي هو منظومة الفروع العلمية التي تدرس هذه الظاهرات المؤثرة في عملية التاريخ. لذلك فقد سمي ابن خلدون منظومتها بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني<sup>15</sup>. لكن ذلك كله مما يهمل الفهم الجمهوري والتقريب العلمي لاقتصاره على توظيف نظريات ابن خلدون

<sup>12</sup> كل علوم الملة ما كان منها أداة كعلوم اللغة أو غاية كالفقه والحديث والتفسير تحتاج إلى الخبر عن الحكم أو عن الشارع ومن ثم فاداتها الأولى هي التاريخ والحق من نطق الحكم أو وضع التشريع.

<sup>13</sup> والواقع أن هذه المقابلة لا تصح إلا نسبياً أعني بسبب التمييز بين نوعي العلوم مما يقبل على أحدهما بالقياس إلى الآخر. لكن التوحيين يحتاجان إلى الأدات. فجمع المادة التي يطبق عليها المنطق في العلوم الفلسفية ليس منطقياً إلا منهجياً بل هو من جنس الخبر والمخبر فيه هو الحواس. ذلك أن مادة أي علم استقرائي إذا ما استتبنا العلم الفرضي الاستنتاجي المطلق. والعلم الاستنتاجي المطلق هو بدوره أبداً عقلية **Rational fiction** (=أبداع خاضعة لمبدأ عدم التناقض المصوري مثل كل العلوم ومنحرفة من معيار الاحتكام إلى موضوع خارج عما وضعته من حدود فرضية لتعيينه البطلي) ففرضها ممكنة لتحقيق المقابلة بين الاستقرائي والاستنتاجي المطلق. لكن الاستنتاجي المطلق مستحيل في الحقيقة إذ لا بد من تحديد مضمون معنوي للروابط المنطقية على الأقل: وذلك هو مضمون الحدود الأولى والقواعد الأولى في النسق الاستنتاجي. لذلك فلا وجود لمعلم مطلق الأكمة أعني علماً خالياً من كل مضمون جديسي. والمضمون الحدسي يكون مما يجمع استقراء وكله يمتد على معطيات الحواس سواء كانت طبيعية أو تاريخية. والوهم الوحيد للمقابلة بين الأمرين مرده إلى ظن الطبيعة غير تاريخية والتاريخ غير طبيعي. فإذا اعتبرنا ما يتصور حاضراً دائماً في الطبيعة مجرد وهم تبين أن الطبيعة هي بدورها أحداث ذات تاريخ وإن لم تكن من صنع الإنسان. ولنسبها بالتاريخ الطبيعي إذ حتى الحاضر الطبيعي مهما تصورهنا ثابتاً فإنه قابل لأن يغير حركة ذات تسارع معلوم مثل السكون.

<sup>14</sup> وقد حدد ابن خلدون أسباب الخطأ في المعرفة التاريخية تحديداً لم يتجاوزها العقل البشري منذئذ إذ هو أرجعها إلى مقومات فعل المعرفة التاريخية نفسها من حيث هو نفسه جزء من فعل عمل التاريخ موضوعاً لعلم التاريخ المحصن للخبر عنه. وهي عنده أسباب أربعة مضاعفة أو ثمانية على النحو التالي: 1- وهي ناتجة إما عن موقف المؤرخ من الحدث (التزييف غير المقصود وينتج عن التقرب غير الواعي من ذوي السلطة والمجاه أو التزييف المقصود للحرر وبسببه تشيخ) 2- أو عن منهج المؤرخ (قصور المؤرخ في استعمال المنهج أو قصور المنهج نفسه) 3- أو عن موضوع التاريخ (تضيق الحدث أو إخفاء دلالاته لكونها لم تتحدد بعد) 4- 7- وأخيراً عن فلسفة عمل التاريخ وفلسفه علمه (ظن العمران حاضراً للتحكم أو من غير طابع أو الجهل بها مع التسليم بوجودها).

<sup>15</sup> ويمكن حصرها على النحو التالي بحسب أبواب المقدمة:

1 - علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي يخطر ما يمكن أن ننطق عليه اسم علم الاقتصاد لأن ابن خلدون لم يبل نظرية الاقتصاد الجزئي بالمعنى

الفلسفي التقليدي..



في العمل لكان هذه الشروط التي يقتضيها علم العمل على علم قد تحققت بعد . وتلك هي العلة التي جعلتنا نسمي هذا الوجه الأول من قراءات ابن خلدون بقراءات التقريب العلمي **Vulgarisation** وليست قراءات علمية .

أما كيف تستعمل هذه العلوم التي موضوعها الظواهر المؤثرة في التاريخ (كيف يعمل التاريخ الإنساني) لنقد الوثائق التاريخية (كيف يعلم التاريخ الإنساني) التي موضوعها الإخبار عن عمل التاريخ فذلك هو أهم أبعاد ثورة ابن خلدون المعرفية ثورته التي لا تزال مجهولة لطغيان الاستعمال التوظيفي وغياب الاستقصاء النظري المجرد . فهو يضرب أمثلة من عرض مضمون الوثائق على بعض القوانين العامة التي اكتشفها نماذج من العلوم الخمسة الدارسة للعملية التاريخية أو العمران البشري والاجتماع الإنساني . فما وافق منها هذه القوانين يقبله وما لا يوافقها يطرحه وينسبه إما إلى خطأ منهجي أو إلى موقف المؤرخ الأيديولوجي أو إلى عدم فهم بنية الموضوع أو إلى خطأ في فلسفة التاريخ عند المؤرخ . لكن هذه القوانين لم تكتشف أو لم تبدع بعد لأن ما ضربه ابن خلدون من أمثلة يشير إلى سبل البحث عنها وليس كافيا ليكون إياها: ومن ثم فلا التاريخ أصبح علما ولا عمل التاريخ أصبح عملا على علم . ويمكن بناء على هذا المنظور الثوري في المعرفة التاريخية أن نحدد الأفق الذي لم تتجاوزه قراءات ابن خلدون الساعية إلى التوظيف العملي من منطلق بعض القوانين التي ضرب ابن خلدون المطابقة معها مثالا مما يدعو إليه في مضمار منهجية نقد الوثيقة التاريخية .

لكن تطبيقه على التاريخ اقتصر على الأمثلة الواردة في المقدمة ولم يستطع القيام به في الديوان الذي لم يتجاوز عمله فيه جمع المادة . ولنا أن نخيل أن ابن خلدون لو طال به العمر لطبق عليه منهجه ولصاغ ما ورد فيه من أخبار بمعايير منهجه النقدي . وما بقي صالحا للتوظيف المباشر من تطبيقات ابن خلدون على مسائل العمران يقبل القسمة إلى جزئين:

أولهما مضموني ويتعلق بتطبيقات نظريات ابن خلدون العمرانية على العمران الذي لا يزال ماثلا للحالات التي وصفها ابن خلدون . مثال ذلك أن جل البلاد العربية والعالم الثالث لا يزال فيه للقبيلة والعشيرة والعلاقات الاجتماعية القريبة من البداوة دور كبير يقبل الفهم بنظريات ابن خلدون الاجتماعية حول العمران البدوي . بل إنني أذهب إلى أن كل عمران مهما تقدم تبقى طبقاته الدنيا والفقيرة خاضعة لمنطق القبيلة والعشيرة كما هي حال العلاقات الاجتماعية في القرى القصديرية والأحياء الشعبية المحيطة بالمدن الكبرى في كل بلاد العالم المتقدم<sup>16</sup> .

---

2 - وعلم الإنتاج الرمزي الذي يخطر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوما وأدبا لأن ابن خلدون جمع بين الآخرين في الباب السادس من المقدمة .

3 - وعلم السلطة السياسية الذي يخطر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزمانية لأن ابن خلدون جده يدور حول القوة المصرفة في نظام إنتاج الرزق وتوزيعه وتبادله .

4 - وعلم السلطة الرمزية الذي يخطر ما نطلق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وتبادلها .

5 - والعلم الجامع بينها أربعا أو العلم السيد البديل من ما بعد الطبيعة: إنه علم ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني . وهو سيد بالذات من حيث هو علم الأمر الحضري من حيث هو عمراني وهو علم سيد بالإضافة إلى كل العلوم الإنسانية لأن ما يكتشفه من قوانين كلية تمل القواعد العامة التي يستند إليها النقد التاريخي

<sup>16</sup> وسنبين أن هذا البعد ملازم للعمران مهما تقدم في ما يلي من فصول البحث .

ثانيهما شكلي ويتعلق بكيفية تطبيق ابن خلدون لثورته على المضمون . فهو قد ضرب أمثلة ليوضح منهجه . وهذا أيضا قابل للاستعمال . فهو يبين مثلا كيف أن العنف والعسف التربويين والثقافيين (في الأسرة والمدرسة) يؤديان إلى إفساد أخلاق الشباب الذي يصبح سلبيا وكثير الكذب وفاقدا للمبادرة والإبداع . كما يبين كيف أن الاستبداد السياسي والظلم الاقتصادي يؤديان إلى فساد العلاقات الاجتماعية ضرورة ومن ثم إلى انعدام القدرة على الإنتاج المادي والرمزي أعني إلى الفقر المادي والضعف الروحي .

#### ثانيا: المستوى النظري المجرد لثورة ابن خلدون

ذلك أقصى ما يمكن أن نصل إليه عند الاختصار على الفهم التوظيفي للفكر الخلدوني . أما إذا ضربنا بعض الأمثلة مما يمكن استمداده بعد الغوص إلى المعاني العميقة متجاوزين السطح من الأمثلة التي ضربها ابن خلدون إلى المعنى المجرد الذي تعتبر أمثله في المقدمة أعيانا منه فإن الأمر سيختلف . لن يكون الهم التوظيف العملي المباشر بل فهم القوانين الخفية التي تحكم الظواهر العمرانية فهمها بما يمكن أن تؤدي إليه ثورته . سننظر عندئذ في وجهين آخرين يحصلان في العمق من تفاعل المضمون (ما قاله عن العلاقة بين البداوة والحضارة) والشكل (ما قاله عن العلاقة بين صورة العمران أو الدولة والفرية ومادته أو الاقتصاد والثقافة) في اتجاهين متعاكسين . وكلاهما يشبه إخراج الميت من الحي والحي من الميت في العملية العمرانية التي بعلمها يمكن عمل التاريخ على علم تماما كما تكون العلاقة بين العلوم النظرية الطبيعية والتكنولوجيا فيكون ابن خلدون بذلك مؤسسا للتكنولوجيا العمرانية . وذلك هو جوهر الخدانة التي يمكن اعتبار أفلاطون مؤسس شكلها الخرافي وابن خلدون شكلها العلمي: أي عمل العمران على علم قبلي<sup>17</sup> :

فأثر الوجه الأول (المضموني) في الوجه الثاني (الشكلي) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت تشبه الثوابت العضوية . فلا يوجد مجتمع يخلو من الطبقات العميقة للعمران البشري أعني ما يقربه من التاريخ الطبيعي الذي يؤدي الدور الأول في تفسير ظواهر العمران البدوي لكونه عينا منه في شكل بداية الانتقال إلى ظواهر العمران الحضري . فأساس الحياة العمرانية الدائم حالة من الاجتماع شبه فوضوية أو شبه ما قبل حالة الاجتماع الخاضع للقانون والنظام لكانه الفوضى التي يصدر عنها النظام . ويشبه هذا الأمر بؤرة البركان التي تقذف الحمم السائل في الحياة العمرانية . وتنظم

17

والفرق بين ابن خلدون وأفلاطون هو المحدد الحقيقي لطبيعة الثورة الخلدونية . فأفلاطون يؤسس "عمل التاريخ على علم" على ميثاقين: جعل النفس مثال المدينة ومن ثم يكون التاريخ ثمرة نظرية النفس في حين أن ابن خلدون يعكس تماما فيجبر التاريخ متقدما على النفس التي هي حصيلة التطور التاريخي: النفس في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري . أفلاطون لم يكتشف الظاهرة العمرانية بل اعتبرها نتيجة للظاهرة النفسية (المدينة) نفس كبرى والنفس مدينة صغرى في حين أن ابن خلدون اكتشف الظاهرة العمرانية واعتبر علمها هو المؤسس لعمل التاريخ على علم: إنه يستعص عن ما بعد الطبيعة بما بعد التاريخ . لذلك اعتبر أفلاطون الدولة من صنع الفيلسوف مثلما أن العالم من صنع الإله الصانع في حين أن ابن خلدون اعتبر العمران من صنع قوى جماعية في صلتها بمحيطها الطبيعي والثقافي: لا وجود لفيلسوف ولا إله صانع في عمل التاريخ . فالله يعمل القومات الفاعلة للتاريخ دون أن يفعل التاريخ والفيلسوف يعلم التاريخ دون أن يعمل حتى وإن كان علمه يؤثر في القومات العاملة للتاريخ بوساطة التصوير السياسي والفردي . بل أكثر من ذلك فإن خلدون يعبر الفيلسوف والعالم من أكبر الأخطار على العمران إذا كان لهم سلطان إذا لم يميزا بين أوهامهما وقوانين الظاهرة العمرانية: ولعل تصرف النخب العربية أكبر الأدلة على صحة نظرية ابن خلدون . فهم يهدمون الموجود من مطلق أوهامهم الأيديولوجية دون علم بالظواهر العمرانية فيقلب البناء نهديا .

هذه الحياة مؤسسها بما يشبه التجمد الحاصل بعد أن يبرد اللحم . وهذه الحال عنده قانون عام يجعل العمران البشري يتجدد في التاريخ الطويل بمنطق تحريك الترسب الجيولوجي للمآثر الرمزية أي بالعلاقة الجدلية بين ما يصدر عن صفاته الباطنة (الإنسان الأقرب إلى الفرائز الطبيعية ذات السيلان الدفاق) التي تصعد إلى صفاته الأظهر (الإنسان الأقرب إلى التكلف الحضاري الذي يبدو حصيلة لتوقف الدفق السيلال: وهو ما يسميه ابن خلدون بالذقة والراحة) . وتلك هي العين الأولى من جدلية البداوة والحضارة عنده أو جدلية الطبيعة والثقافة جدليتهما في وجهها الصاعد .

وأثر الوجه الثاني (الشكلي أي صورة العمران التي هي الدولة والرتبة: وهما يصدران عن التاريخ الحضاري أو الفعل التصويري للبحر الحي بمؤسسات الدولة والرتبة) في الوجه الأول (المضموني أي مادة العمران أي الاقتصاد والثقافة: وهما يصدران من تبع الحي للتاريخ الطبيعي أعني الصفات الداخلية للكانن البشري (مطالب الجسد والنفس) والصفات الخارجية لمحيطه الطبيعي والتاريخي (معين الإشباع تلك المطالب) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت من نفس الجنس ولكن في الاتجاه المقابل بمنطق تسكين الترسب الجيولوجي بواسطة المآثر الرمزية مع عكس التأثير . فيكون أثر الصفات الظاهرة التنظيمي نازلا إلى الصفات الباطنة الدفاقة بخلاف الحالة السابقة حيث يصعد أثر الصفات الباطنة إلى الصفات الظاهرة . إنها حالة شبه آلية من الإجراءات النظامية أو المؤسسية التي تشبه موت حيوية العمران لفرط خضوعه للنظام والقانون . فلكان العمران يصبح في حال الموت الذي تنحل فيه قوى الإنسان الطبيعية استعاضة عنها بالعوائد الآلية: الترويض الحضاري أو تدجين الحيوان من الإنسان .

ومن علامات ذلك تناقص شاهية الحياة المدجنة . فشلالها ينضب وانبجاسها يضرب فينقص التوالد وتستنوق الرجال وتستجمل النساء ويصبح العمران بحاجة إلى التجدد البايولوجي من الخارج<sup>18</sup> . ونحن نرى ذلك جاريا بأم العين في الغرب الذي بلغ أرذل العمر بايولوجيا فاضطر إلى تجديد العمران باستيراد السكان بسبب الهرم وفقدان تنور الحياة فيه غليانه . كما أن التاريخ يمدنا بعدة أمثلة من التجدد البايولوجي للحضارات التي هربت بالموجات البشرية الناتجة عن الغزو البربري في التاريخ السابق . وتلك هي العين الثانية من جدلية الحضارة والبداوة أو جدلية الطبيعة والثقافة جدليتهما في وجهها النازل .

فيتوالى على إيقاع التاريخ البشري الطويل<sup>19</sup> أمر أشبه بالتناوس النبضي بين العينين الأولى

<sup>18</sup> وهنا هو الداء الأول الذي يبنى علاجه . والملاج مضاعف: كيف تمنع المفعول الثاني والمفعول الأول: أي كيف نجعل الحضارة غير قاتلة للفرائز وكيف نجعل البداوة غير مهلطة للمآثر الحضارية . والجامع بين العاملين هو كيف تنحصر من العود الأبدي للهو هو فيكون التجدد فيه ما يتجدد دون تكرار .

<sup>19</sup> المعلوم أن ابن خلدون قد ميز بين إيقاعين للتاريخ طويل أو تاريخ الحقب الأطوار وقصر أو تاريخ الأحداث العادي . وكلاهما مضاعف خاص بحضارة وبينها وشامل لكل المعمورة . فتكون المعاني أربعة . وهي معان تتعدد تمددا لا يكاد يحصر عندما تنزع بضرع العلوم الخمسة إذا أرتخا لموضوعاتها كلا على حدة في حضارة بينها أو في الحضارة الإنسانية ككل . وإذن فتاريخ الحقب أو تاريخ الأحداث يمكن أن يكون شاملا لكل الحضارة الخاصة أو العامة أو لأحد الموضوعات الجزئية الأربعة التي هي أوجه العمران الجزئية وقد ذكرناها حين التعريف بأصناف العلوم . وهو يهتبر نفسه قد أدرج الحقبة وليس لأحداث بسبب ما اعتبره انقلابا في إطار تاريخ الأحداث . وهو يؤرخ للحقبة المتقضية وليس للحقبة المقبلة وبصورة أدق هو يؤرخ لغاية الحقبة السالفة وبداية الحقبة الخالفة من خلال دراسة العلامات الدالة على النهاية والبدئية . ويشمل تاريخه كما بين العواد تاريخ الحقبة الخاصة بالمسلمين مدخلا للحقبة الشاملة لكل المعمورة . لكنه لم يهمل تاريخ الأحداث .

والثانية لكان البشرية كلها تمثل كائنا حيا واحدا له قلب ينبض لكن نبضاته هي الحضارات المتوالية والمتوارثة خلال تناوب الصعود والنزول في انتقالها من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري ذاهبا بينهما وإيابا: والحدان الأضيان لهذه الجدلية هما الصوران المجردان للطبيعة والثقافة وأولاهما منبع الإمداد الدائم للحضارة والحياة موضوع قيامها والثانية منبع التصوير الدائم لما يفيض عن هذا المنبع. والعمران يحيا بما بين هذين الحدين اللذين يمكن أن يكونا قاتلين بمجرد أن يزول التوازن بين دوريهما. والمعلوم أن ابن خلدون يربط هذه النظرية بفلسفة التاريخ القرآنية فلسفته المتعلقة بتداول الوارثين والمستخلفين في خطة إلهية تنتسب إلى الغيب وهي عنده محكومة بقانون التاريخ الخلقي المحرر من قانون التاريخ الطبيعي والموظف له من أجل جعل الإنسانية أمة واحدة مبدأ شعوبها التعارف ومعارها التقوى فلا تبقى أما متناحرة فيكون مبدأ شعوبها التناكر ومعارها العدوان.

لكن القارئ فاقده البصيرة لا يمكن أن يلاحظ هذه المعاني في ثورة ابن خلدون فيعتبر العودة إليه لفهم قوانين العمران وأثرها في الحاضر هروبا إلى الماضي ويتهم العائد بالماضوية إما لقرط نظرة المتهم التاريخانية أو لجهله بطبيعة العلم الذي يعني به ابن خلدون: علم قوانين عمل التاريخ أو علم العمران لفهم عمل التاريخ ولقد علمه نظريا ثم لعمل التاريخ فعليا أو علم السياسة وعملها اللذان يحققان غايات العمران على علم بقوانينه. وإغفال هذه القوانين المجردة يلغي كل إمكانية للغوص إلى العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين في فكر ابن خلدون فيكثر التأويل السطحي الذي يرجع تردد الإحالات القرآنية في المقدمة إلى ظاهرة عائدة إما إلى عوائد عصر ابن خلدون الأسلوبية في الكتابة أو إلى التقية التي يلجأ إليها ابن خلدون لإخفاء نظرياته المزعومة مادية<sup>20</sup>.

ومثلهما لم يفهم دور القرآن في ثورة ابن خلدون فإن دور الفلسفة فيه لم يفهم كذلك. ويمكن أن نشير مقدما إلى هذا الدور كما فعلنا بالنسبة إلى دور القرآن فجزم أن الثورة الخلدونية أبرزت البنية الكلية التي نجد في كل محاولات التأسيس الجذرية لعلم من العلوم. ولعل مجرد المقارنة بين محاولة أرسطو لتأسيس علوم الطبيعة ومحاولة ابن خلدون تأسيس علوم العمران التي هي جامعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية كافية لإبراز هذه البنية ومن ثم لتحديد النقطة الفلسفية التي حدثت بفضل نقل التاريخ من جنس الفنون الأدبية (ظاهر التاريخ) إلى جنس الفنون الفلسفية (باطن التاريخ)<sup>21</sup>.

وطبعا فكل من يلجأ إلى مثل هذا الكلام يشي بهجه لطبيعة التفسير الديني للتاريخ على الأقل في القرآن: فكل التاريخ يدور حول أدوات عيش الإنسان المادية وغايات عيشه الروحية. والأولى يمكن ردعا إلى الرزق وشروط الحصول عليه ومنها الأمن والعدل فيقتضي تأسيس السلطة الرمائية لإدارة الرزق إدارة تعمل التعاون ممكنا والثانية يمكن ردعا إلى النوق وشروط الحصول عليه ومنها الطمأنينة والمضى فيقتضي تأسيس السلطة الروحية لإدارة النوق إدارة تجعل التعارف ممكنا. فيكون العمران دائما من حيث الأدوات حول الرزق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن ثم التصرف في الرزق وشروطه كما يكون دائما من حيث الغايات حول النوق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن ثم التصرف في النوق. لذلك فلا يخلو العمران البشري من المظللين والسلطان ومن التفسير بأحدهما هذا أو ذلك أو بالعلاقة بينهما تقدما لهذا على ذاك أو العكس. والإسلام يستعمل هذه التفسيرات الأربعة ويوحد بينها بما يمتلى عليها أعني بفلسفة الدين أو بالقوانين المحمودة للشروع الإلهي من الوجود الإنساني.

<sup>21</sup> "إذ هو (فن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوايق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتزدي إليها شأن الحليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمرها الأرض حتى نأدى بهم الارتحال وحان منهم الزوال (= ظاهر التاريخ) جنس أدبي مثل الأغاني لأنه قص لأيام يلقب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة

القرآن تتجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والدوق: مجرد الشوق الغدائي والجسدي في الحجة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة اللجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز تقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين التسييين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإنا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1- فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والدوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الدوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع مسلم المازل وإبداع الفنون أو توق اليدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الدوق إلى العودة إلى الرزق والدوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المحي وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسمى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الطبيعية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفطين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأنم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشراك العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الثقافية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (الترلة في السلم الاجتماعي أو الوجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الترلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأنم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجارين في التعبيرات الحضارية



## الفصل المضاعف الثاني

### شروط ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية

أولاً: كيف حقق ابن خلدون الثقلة من علم الكلام إلى كلام العلم

يمكن أن نفهم ثورة ابن خلدون التي أوصلت إلى ما وصفنا من تأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية نظير تأسيس أرسطو للعلوم الطبيعية والكونية بتحديد وجهها النقدي للمتقدم عليه من نظر المتكلمين والفلاسفة (نظرية أعمال العباد الكلامية والفلسفة العملية) ومن عمل الفقهاء والمتصوفة (الأمر بالمعروف والأخلاق الصوفية) في مجال التاريخ. فقد أدرك ابن خلدون علل فشل هذه المدارس التي لم تستطع تأسيس نظرية في معرفة التاريخ العلمية وعمل التاريخ على علم تأسيساً يقطع مع المقابلة بين العالمين الطبيعي والتاريخي ويستثمر ما حصل من نقد بقي في إطار الجدل الكلامي الخالص أو الجدل الكلامي الفلسفي فلم يتجاوز مرحلة علم الكلام إلى مرحلة كلام العلم كما في ذروة بداية هذه المرحلة ممثلة بمحاولات الغزالي النقدية<sup>22</sup> وذروة غايتها ممثلة بمحاولات ابن تيمية النقدية<sup>23</sup>.

ففي نظرية علم التاريخ غلب تصور الفلاسفة والمتكلمين وفيه أدخل العالم الطبيعي من دور العالم الخلقى لتوهم التقابل بين قانونيهما: الضرورة للأول والحرية للثاني. فعلم العلم يكون غير قابل

<sup>22</sup> نقد الغزالي للكلام والفلسفة والفقه والتصوف كله نقد بأسلوب علم كلام لأن اللغة في علم نقلته من ياد وهاء فكر هذه الممارس إلى تأسيس البديل كما حاول ابن خلدون في المقدمة هي أنه لا يزال يقصر العلاج على مناقشة النظريات بعضها البعض من دون عرضها على موضوعها التي تقاس به بوصفها نماذج نظرية تحليلية أو تأويلية لوصف ما يحدث فيه. وهذا النقاش المتصور على العلاج المنطقي لدعوى الخصوم هو الأسلوب الكلامي الذي يقلل الفكر إذا استغرد به ولم يعضده النقاش التجريبي لدعوى الخصوم من خلال عرض نتائجها وكأنها فرضيات على الظاهرة لا متحانها واختيار أولها بتفسير الظاهرة. والوجه الثاني من الاحتكام بالإضافة إلى الاحتكام إلى المنطق هما وجه كل معرفة علمية حقيقية.

<sup>23</sup> كان النقد التيمية أكثر حذرية من نقد الغزالي لأنه قضى نهائياً على ميتافيزيقا الفكر الكلامي والفلسفي وميتافيزيقا الفكر الفقهي والصوفي سمياً إلى تأسيس ما يمكن أن يعد بثور الثورة الخلدونية كما بينا في رسالة الدكتوراه وخاصة في جزئها الثاني بعنوان إصلاح العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ط. 3 بيروت 2004.

للحصول لو كانت الطبيعة مطلقة الحتمية ويكون تصور نظريات في المعرفة متعددة ومشتركة بين العقول أمراً مستحيلاً لأن العقل يكون عندئذ مجرد مرآة عاكسة لما يترأى عليها من الوجود. فلا يمكن أن نتصور الخطأ والصواب ممكنين فضلاً عن استحالة تصور غير تراثيات الوجود المختلفة في المختلف من المراتب غير القابلة للتوحيد إلا بمرآة هي بدورها متفصلة تمام الانفعال بما يترأى على سطحها الصقيل. وتلك هي نظرية المعرفة القديمة التي كانت تصور التطابق بين ما في الذهن وما في العين أو التراثي الصادق أمراً ممكناً وتعتبره علماً وما عنده أخطاء فلا يكون العلم إلا ميثافيزيقياً ويتردد العقل بين العلم واللاعلم دون وسائط.

ولما كان ممتمناً أن يغادر المرء علمه الذي في الذهن ليقارنه بالحقيقة التي في العين كما هي في نفس الأمر بات الزعم بأن تصوراً ما صادق مجرد دعوى ليس عليها أدنى دليل عدوى الاعتقاد الساذج بالمطابقة والتراثي بين ما العين وما في الذهن استناداً إلى معتقد بارمينيدس العقل القائل بالوحدة بين الوجود والعقل.

وفي نظرية عمل التاريخ غلب تصور الفقهاء والمتصوفة وفيه أخطى العالم الخلقي من دور العالم الطبيعي اتوهم الخلق معارضا للمخلقة التوهم الذي حصر السلوك الخلقي في نفي النوازع الخلقية يبدأ فقهاء بالكبت الشرعي وينتهي صوفياً بنفي الدنيا وما عليها. لم يعد علم العمل قابلاً للحصول إذ لو كان العمل الإنساني مطلق الحرية بالقياس إلى النوازع لاستحال تصوره ذا انتظام قابل للمعرفة العلمية. وتلك هي نظرية العمل القديمة التي كانت تصوره حصلاً بمجرد نداء المثل من غير شروط تحقيقها فيصبح الأمر والنهي الخلقيين كافيين للفعل في التاريخ ويتحول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الزهد في الدنيا بدليلين من الفعل السياسي بأسبابه كما يتبين من نقد ابن خلدون للثورات الفاشلة التي قام بها رجال الدين في التاريخ الإسلامي.

مناقشة الفلاسفة والمفكرين في نظريات العمل أجابت عن سؤال: ما نظرية العلم التي تجعل علم التاريخ على علم يصبح ممكناً؟

مناقشة المتصوفة والفقهاء في عمليات النظر أجابت عن سؤال: ما نظرية العلم التي تجعل علم التاريخ على علم يصبح ممكناً.

ويمكن أن نستنتج من المقومين المؤلفين اللذين هما صريحان عند ابن خلدون المقومين البسيطين اللذين يعدان من ضمائر نظرياته ومن شروطها رغم أن ما ورد منهما صراحة لم يتجاوز نظرية المعرفة النقدية التي تعتبر ثورية ولم ينتبه إليها لاقصار الاهتمام بفكر ابن خلدون على التاريخ والاجتماع وللعقلة عن التأسيس الفلسفي للثورتين في علم التاريخ وعمله أي في النقد التاريخي وعلم العمران<sup>24</sup>:

<sup>24</sup> التأسيس الفلسفي يتعلق بنظرية المعرفة (النقد المحدد لقدرات العقل في ما له شروط التحقق التجريبية) ونظرية العمل (القوة المشروطة في كل عمل سياسي أو مفهوم المصيرية) وخصائص الإنسان (حب الثالة رئاسة الإنسان أو حرية الخلقة الطبيعية أو إباء الضيم والظلم) وعلاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ (التطابق بين الفعل الصحيح والفعل الصريح في علم التاريخ والعمران).



المعلوم أن ابن خلدون قد تصور اكتشافه مجرد إلهام . لكن التحليل الدقيق لمراحل تطور الفكر العربي الإسلامي في سعيه إلى التخلص من العوائق التي حالت دون ما صار ممكناً في مقدمة ابن خلدون يبين أن الأمر ليس مجرد إلهام طرأ في ذهن ابن خلدون بل هو نتيجة حتمية لنظريته المعرفية رغم عدم ملاحظته العلاقة . فنظريته في المعرفة تعتمد على فلسفة نقدية تمحّد من العقل الميتافيزيقي نظرية معرفية بينة المعالم . كما أن نظريته في الوجود الإنساني تعتمد على نظرية الإنسان السيد أو الإنسان الحر الذي يحب التأله وعلى صراع القوى الحيوية في العمران البشري صراعها الذي يحقق عمارة الأرض بما يحصل له من انتظام ذاتي بمنطق جدل هذه القوى المحايث لمجالات عملها الخمسة: مجال قيم الرزق ومجال قيم الذوق ومجال قيم السلطان على الرزق أو السلطة السياسية ومجال قيم السلطان على الذوق أو السلطة الروحية ومجال قيم كل القيم أو القيم الوجودية . ونجمل هذه القيم الوجودية العمران ضرباً من الوجود المتعالي على الوجود المقصور على قانون التاريخ الطبيعي .

لكن دوافع التاريخ الطبيعي متقدمة دائماً على مقامع التاريخ الثقافي في العمران البشري . فيبقى لذلك بوسع الحضارات أن تنهض من جديد لما يتميز به التاريخ الطبيعي من تجدد دائم . ذلك أن دوافع التاريخ الطبيعي هي التي تمحّد الغايات الحيوي منها والخلقي . أما مقامع التاريخ الحضاري فيقتصر دورها على تحديد الأدوات المعرفي منها والخلقي الأدوات التي تؤطر تلك الدوافع لتحقيق مطالبها . ونسبة الغايات إلى التاريخ الطبيعي تبين أن هذا التاريخ عند الإنسان يسمو على نظيره عند الحيوان بما ترفعه إليه الأدوات التي تنسبها إلى التاريخ الحضاري أعني السياسة والثروة المحققين للغايات والغايات في تاريخ الحيوان الطبيعي: وذلك هو الكسب الذي يجازي عليه الإنسان سلباً أو إيجاباً . لكن أهم ما يتصل ببحثنا يتعلق بنقد الميتافيزيقي التي رفعت ما كان ينبغي أن يكون من مجال الأنثروبولوجيا إلى مقام الثيولوجيا بصورة غير واعية لمجرد رفعها علم الإنسان وعمله إلى درجة علم الله وعمله فتحولت الأدوات إلى غايات ومن ثم تقتله فيموت أسمى ما في الإنسان أعني فطرته السوية التي توازن فيها دور التاريخين:

1 - قد أصل الميتافيزيقي: للتخلص من الميتافيزيقي القديمة لا بد من تجاوز أصلها أعني المسلمة البارمينيدية التي وضعت مبدأ الوحدة بين العقل والوجود . فهذه المسلمة الكامنة في كل الفلسفات القديمة تتنافى مع نظرية القرآن الكريم نظريته التي تقول باشتمال الوجود على الغيب المحجوب واقتصار العلم الإنساني على الشهادة . فنكون هذه المسلمة في الحقيقة قائلة بالتطابق بين عقل الإنسان المتناهي وعقل الإله اللامتناهي لمطابقته الوجود<sup>25</sup> . اعتبر ابن خلدون ما تصوره الفلسفة تطابقاً بين العقل والوجود أكبر أو هامها الذي ترد إليه كل أخطائها وأهم أسباب امتناع تاريخية العلم لتردده بين الخطأ المطلق والصواب المطلق وكلاهما متمتع في المنظور النافي لهذه التطابق<sup>26</sup> .

<sup>25</sup> في الحقيقة ما حصل بسبب امتناع هذه المطابقة هو عكسها: أصبح الوجود هو بدوه متاهلاً لكي يطابق العقل المتناهي . ولهذه العلة اعتبرنا الفلسفة الحديثة كلها دينية لأنها عكست مسلمة الفلسفة القديمة فحملت الوجود لا متناهياً واعتبرت العقل متناهياً ومن ثم حصرته إما في علم ما يجربه منه أو

في علم مظهره .

<sup>26</sup> بارمينيدس الشذرة الخامسة .

2- نقد فرع الميتافيزيقا: للتخلص من فرع الميتافيزيقا الأساسي لا بد من تجاوز التقابل بين المعرفتين النظرية والعملية بالمعنى القديم وتوحيد العلم الإنساني فيزول التقابل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ولكي يحقق ذلك أرجع ابن خلدون ما تصورته الفلسفة بعدا ميتافيزيقيا من المعرفة ينفذ إلى أصل هذه المقابلة بين ما ينتسب إلى التجربة الطبيعية وما يتعالى عليها أرجعه إلى المعرفة الوجدانية (ما يجرب ولا يقال ومن ثم فهو معرفة وجدانية صوفية) فنفي التمييز بين العلوم الإنسانية التي هي آخر مستويات المعرفة المتعالية في الفلسفة القديمة وأرجعها إلى العلوم الطبيعية بعد أن خلصها النقد المتقدم عليه عند الغزالي من الضرورة السببية مكفيا بمجرى العادات: العالم الحقي جزء من العالم الطبيعي وليس خارجا عنه<sup>27</sup>.

### المقومان الصريحان:

أما المقومان الصريحان في التفسير الخلدوني للظواهر العمرانية فهما واردان في المقدمة ومحددان لترتيب المسائل فيها. فهما يمثلان مبدأي التفسير الأساسي فيها أعني التفسير بمؤثرات التاريخ الطبيعي ومصدرها مادة العمران (ذهابا من باب المقدمة الأول إلى بابها الأخير) ومؤثرات التاريخ الحضاري ومصدرها صورة العمران (إيابا من باب المقدمة الأخير إلى بابها الأول)<sup>28</sup>:

1- الشروط الناتجة عن جدل المسعى القطعي من العمران: أ- فاعلية الطبيعة (الخارجية أي المحيط والمناخ والداعية أي بدن الإنسان ونفسه) ب- فاعلية الإنسان في التاريخ (من المسعى الفطري من الرمز في السحر والكهانة والتجيم والتوبة في الباب الأول إلى المسعى الصناعي منها في الباب السادس).

2- الشروط الناتجة عن جدل المسعى الرمزي من العمران: أ- فلسفة الطبيعة التي تنفي الضرورة الميتافيزيقية شرطا للانتقال من السببية إلى الانتظام القانوني (نقد الغزالي لما بعد الطبيعة النظرية) ب- وفلسفة التاريخ التي تنفي الحرية الميتافيزيقية شرطا للانتقال من تحكمية السلوك الإنساني إلى انتظامه القانوني (نقد الغزالي لما بعد الطبيعة العملية أو لما بعد التاريخ الاعترافي والباطني).

وبذلك يصبح بوسعنا أن نقرأ المقدمة قراءة تذهب من بدايتها (الباب الأول: تقدم المقوم الطبيعي ممثلا برأس حربه أو الرزق على المقوم الرمزي) إلى غايتها (الباب السادس: تقدم المقوم الرمزي ممثلا برأس حربه أو الذوق على المقوم الطبيعي) لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الطبيعي الخارجي

<sup>27</sup> وهذه من ثمرات الثورة القرآنية التي تحرر الدين من القنطرة والحلق من الحلقة.

<sup>28</sup> ويقتضي المسار في غايته ظاهرا: فغاية فعل القوة الطبيعية هي الدولة أو السياسة (الباب الثالث) وغاية القوة الرمزية هي المدينة أو العمران الحضري (الباب الرابع) وقبل الغايين نجد الواسطتين: فالأولى التي هو واسطة قيام الدولة من منطلق ما توفره الطبيعة الخارجية من أسباب العيش والتنظيم الطبيعيين والداخلية أو العمران البشري. والباب الخامس هو واسطة قيام المدينة من منطلق ما توفره الثقافة من أسباب العيش والتنظيم الصناعيين. ويكون البهتان الأول والأخير بائي الحدين المتجادلين: حد تقدم المقوم الطبيعي على الرمزي وحد تقدم المقوم الرمزي على المقوم الطبيعي. وتلك هي بنية المقدمة: قاعدتها البهتان الثالث (الدولة) والرابع (المدينة) وجناحها الأول (المحدد الطبيعي) والثاني (عمران الرزق الطبيعي) قبل القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الطبيعي والسادس (المحدد الحضاري) والخامس (عمران الرزق الصناعي) بعد القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الحضاري. وتتعلق الدائرة فتكون ذروة الجناح اللاحق بالقاعدة بحربها التوقية في الأذاب متفحمة على ذروة الجناح السابق على القاعدة بحربه الرزقية. ولقاء الرزق والذوق هو مبدأ مادة العمران الأول والأخير والسلطان على الرزق (السلطة الزمائية) وعلى الذوق (السلطة الروحية) هو مبدأ صورة العمران الأول والآخر.

والداخلي ثم قراءة تعود من الغاية إلى البداية لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الحضاري الخارجي والداخلي . ولا تكون قراءة ابن خلدون كاملة إلا بالجمع بين القراءتين المحددتين لأثر الفاعلتين اللتين تلتقيان في القلب أو في العمران الحضري ممثلاً بالمدينة . فقبل المدينة وبعدها مباشرة يوجد العاملان الأساسيان من صورة العمران ومادته أعني أداتي فعل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري الأكثر وقعا: السياسة في الباب المتقدم على المدينة والاقتصاد في الباب المتأخر عنها . ثم قبل المدينة وبعدها بصورة غير مباشرة توجد ذروة الفاعلة الطبيعية وذروة الفاعلة الحضارية أعني: ثقافة العمران البدوي وتربيته قبلها وثقافة العمران الحضري وتربيته بعدها . والمهم في هذين المسارين هو تبادل التأثير بين الفاعلتين الطبيعية من البداية إلى الغاية والحضارية من الغاية إلى البداية كما يمكن وصفه إجمالاً على النحو التالي وهما عاملان ضمنيان في النظرية<sup>29</sup> :

## 1 - الشروط الناتجة عن أثر القواعل الطبيعية في القواعل الحضارية بوسط العمل:

أ- الفاعلة الكيماوية والبيولوجية شرطاً في تغيير العمران البشري ومن ثم التاريخ الإنساني ب- الفاعلة النفسية والخلقية شرطاً في تغيير العمران البشري ومن ثم الظواهر التاريخية.

## 2 - الشروط الناتجة عن أثر القواعل الحضارية في القواعل الطبيعية بوسط العلم:

أ- نظرية التكنولوجيا أو تحويل الرياضيات إلى أداة فعل سالب أو موجب في الطبيعة ب- ونظرية الإيديولوجيا أو تحويل السيمولوجيا إلى أداة فعل سالب أو موجب في التاريخ.

لكن أصناف الشروط أربعتها ضمنيتها وصريحها يوحد بينها أصل واحد هو الشروط الأصل في ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية: إنه الطابق الثام بين موضوع فلسفة الدين (طبيعة العلاقة بين فاعلة مطلقة تسب إلى الله وفاعلة نسبية تسب إلى الإنسان كما يقصهما القرآن الكريم) وموضوع فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (نفس هذه العلاقة كما يقصها التاريخ): ومن ثم فالفرق الوحيد بين الفيلسفين هو منطلق النظر إلى العلاقة فتزولا من الله إلى الإنسان هي فلسفة دين وصعودا من الإنسان إلى الله هي فلسفة تاريخ. لذلك كانت أحكام الشرع التي يفهم بها مجرى التاريخ في الدين الإسلامي كما أولها ابن خلدون وأحكام الوجود التاريخي التي يفهم بها التاريخ في نظرية عمل التاريخ الخلدونية أحكاماً واحدة أو من نفس الطبيعة: الشرع مطابق للوجود في النظرية السياسية أو امتداد الحكم إلى القوة خاصة إذا صاحبها الشرعية إذ لا يحكم إلا من غلب أي كانت طبيعة الغلبة بحسب مجال الحكم إن مادياً فغلبة مادية وإن رمزياً فغلبة رمزية<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> وهو ما لا يجدل أنه أثر صريحها في الصياغة النظرية الخلدونية رغم أن افتراضه ضروري لفهم ما يتقدمه من تفسيرات: فهو يتكلم مثلاً عن تأثير الهواء والغذاء في الأخلق ويتكلم عن تأثير التربية في المقومات العضوية والنفسية للإنسان دون أن يبين الوسائط التي تغل ذلك الأثر من العامل المؤثر إلى العامل المتأثر.

<sup>30</sup> كل من تصور مفهوم العصبية بإطلاق ودون وصف أمراً أساسياً عند ابن خلدون محتاج للصواب حسب رأينا . فالعصبية عند ابن خلدون شأنها شأن القوى الطبيعية ليست بمطلقها مبدأ للعمران بل هي كذلك بما تصصف به من شروط تجعلها مؤدية لهذا الدور . فهي في ذاتها ومن حيث هي قوة طبيعية مفضية للهرج . لكنها تصبح أصلاً بمجرد أن يصحبها الشرط الذي يجعلها مبدأ قيام الوجه الأول من الصورة العمرانية أعني الدولة . وتكون العصبية مبدأ سياسياً إذا اعتمدت شرعية دينية أو عقلية أو جمعت بين الشرعيتين أعني ما يحول دونها والبقاء قوة طبيعية تقضي إلى الهرج . وهذا الشرط ليس أمراً يطرأ عليها من خارجها بل هي متضمنة له لمجرد كونها عصبية إنسانية هادفة . ومن ثم فينبغي إخبار العصبية مبدأ الاجتماع على غاية لكونها شرط للشوكة التي هي أحد وجهي الدولة: الشوكة والقانون . وبعبارة أوضح ليست العصبية هي المبدأ الأساسي في الفكر الخلدوني بل العلاقة بينها

ومثلما أن فلسفة الدين القرآنية تتضمن فلسفة تاريخ مطابقة لفلسفة التاريخ الخلدونية فإن فلسفة التاريخ الخلدونية تتضمن فلسفة دين مطابقة لفلسفة الدين القرآنية: كلاهما تجر حصول الشأن الإنساني المحقق في التاريخ الفعلي بمسما من دون صراع الإرادات ذاتي الانتظام ومن دون عناية من وراء هذا الصراع يجعله أداة لتحقيق غايات تسمو عليه وتنتسب إلى غيب الوجود عامة وغيب الوجود الإنساني خاصة. ومن ثم فليس هو إلا ثمرة الدور (الاستخلاف) الذي توليه العناية المتعالية لجندل القوى المتحاذية والمتداخلة في مجال واحد يقوم بجندلها الرمزي في الاجتهاد والتواصي بالحق وبجندلها المادي في الجهاد والتواصي بالصبر من أجل تعمير الكون ورعايته. ذلكما هما بعدا الاستخلاف: التعمير والرعاية. وفي التعمير والرعاية يكون التعدد والاختلاف بكل أصنافهما من شروط القاعدية. لكن التعدد والاختلاف يمكن أن يكونا سببا للتناكر ومنع الماعون إذا تركا على الغارب وتلقاء النفس فإن الشرائع الطبيعية المنزلة مثلها مثل الفلسفات تسعى إلى جعلهما سببا للتعارف والتعاون.

لكن هذا المقوم (التطابق بين الفيلسفين) الجامع بين صنفَي المقومات الصريح والضمني ورد بصورة غائمة وغير محللة في المقدمة لأنه ذكر ذكرًا خافتا يجعله شبه أمر عارض في حين أنه هو الأصل الذي يفسر كل الحلول الأخرى التي اختارها ابن خلدون في السياسة (جدل العصيات حول الجلال) وفي الترية (جدل العقول حول السؤال) وفي الاقتصاد (جدل الإرادات المادية حول المال) وفي الثقافة (جدل الإرادات الرمزية حول الجمال والخير).

### ثانيا: غاية الأشعرية أو ثورتا الغزالي النظرية والعملية

هل كان يمكن لهذه الثورة المعرفية في تصور علم التاريخ والثورة القيمية في عمله أن تحصلا في المحاولة الخلدونية لو لم يتقدم عليهما بلوغ النقد الموجه لما كان يقوم مقامهما مرحلة السؤال الجذري الموجه إلى أصولهما العميقة في الفكرين النظري (عند الفلاسفة والمحكمين) والعملية (عند الفقهاء والمصوفة)؟ لا شك أن ابن خلدون قد غير نظرية عمل التاريخ قبل أن يغير نظرية علم التاريخ. إنه قد حقق تغييرا جذريا في تصور عمل التاريخ فنجح في تغيير تصور علم التاريخ<sup>31</sup>. لكن التغيير في تصور عمل التاريخ المعد

وبين الشريعة سواء كانت دينية أو عقلية أو جامعة بينهما: وهي جامعة بينهما بالذات وخاصة قبل أن تفسد أي في لحظات التأسيس لأن الدولة عنده تبدأ أرسوقراطية وتنتهي استبدادية مرورا بالآليفاشية.

<sup>31</sup> أريد أن أبه إلى أمر مهم يهمله الباحثون الجدلون. فإن خلدون استعمل منهجه في التاريخ الجديد الذي يسعى إلى تأسيسه في مقدمة المقدمة. ومن ثم فهو بين لنا طبيعة هذا التاريخ: إنه نقد الحبر بقوانين علم العمران. ومن ثم فعلم التاريخ الذي يمكن أن نقول إن ابن خلدون قد أسسه ليس علما مختلفا عن علم العمران بل هو منهج نقد الحبر حول العمران بالاستناد إلى علم العمران: أي أن العمران يعلم بنبؤا وبصورة ما بعد تاريخية ويعلم تكوينا وبصورة تاريخية وكلا العلمين يهر بالأخر دور دور كما حاولنا إنباه في بحث المقارقات الخلدونية. فيكون هذا العلم النقدي منهج الاستسلام على العمران الذي أصبح فاعل التاريخ من حيث هو عمل رغم كونه موضوع التاريخ من حيث هو علم وهو كذلك في الوجهين بأبعاده التي حددناها عندما حددا العلوم التي يجر علم العمران علمها الناطم أو السيد. تاريخ العمران هو نقد الأخبار المتعلقة به أي نقد الأخبار المتعلقة بأبعاده الخمسة:

1 - علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي يخطر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الاقتصاد لأن ابن خلدون لم يقل بنظرية الاقتصاد الفردي بالمعنى

الفلسفي التقليدي...

2 - وعلم الإنتاج الرمزي الذي يخطر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوما وأدبا لأن ابن خلدون جمع بين الأمرين في الباب السادس

من المقدمة.

3 - وعلم السلطة السياسية الذي يخطر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزعامة لأن ابن خلدون جعله يدور حول القوة المصرة في نظام

إنتاج الرزق وفوزيه وبإداه.

للتغير في تصور علمه ليس من ثمرات عمل ابن خلدون الفكري وحده حتى وإن عادت صياغته إليه دون سواه . إنما هو من ثمرات التغيير الذي حصل في الفكر النقدي الذي انطلق من نظرية علم (المقابلة كشف الشهادة وحجب الغيب) ونظرية عمل (المقابلة كسب الفعل وخلقه) تؤمسان لفلسفة التاريخ القرآنية كما صاغها الفهم الأشعري في جدله مع الاعتزال والفلسفة والفقه والتصوف . فيكون عمل ابن خلدون غاية مسار طويل واستثمارا للتغيير الذي حصل قبله في مجال الجدل الكلامي الفلسفي نظريا وعقديا وفي مجال الجدل الفقهي الصوفي عمليا وشرعيا . ويمكن ان نوجز ذلك على النحو التالي:

1 - المسألة الأولى: في كيفية الخلاص من نظرية التحليل<sup>32</sup> الفلسفية والكلامية: ويتحقق ذلك بنقد ما بعد الطبيعة وخاصة بتغير مفهوم السببية والتحليل للتخلص من الآلية والضرورة الطبيعية والاقتصار على ما سيؤدي إلى القانونية العلمية في المجال الطبيعي.

ينأ في غير موضع سخافة التهمة التي وجهت إلى الغزالي الذي يُحمل جرما يقول به أصحاب إيديولوجية العقلانية الميتافيزيقية فينسبون إليه قتل الفكر الفلسفي لكان تجاوز الميتافيزيقا القديمة ليس ضربا جديدا من التفلسف الأرقى<sup>33</sup> . لكننا هنا نثبت أن هذه التهمة هي التي حالت بإيديولوجية العقلانية الميتافيزيقية دون مفكرينا وإدراك أهمية الثورة التي حصلت فنكصت بفكرهم إلى استئناف الترميم الفلسفي<sup>34</sup> الذي حصل بعد ثورة الغزالي المجهولة . فمحاولة نقد النقد الرشدية لإحياء المشائية في تهافت التهافت أساسها عدم فهم هذه العبارة الوجيزة التي مرت مرور الكرام وكان الغزالي قد قالها ردا على اشتراط الفلاسفة أساسا للضرورة المنطقية في التحليل العلمي (الحقيقة في النظرية) للضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي (الحقيقة في الوجود).

فهو يقول داحضا اعتراضهم باستحالة العلم إذا كان ما يحصل في الوجود خاضعا لجهة الممكن لا لجهة الضروري: فرض الضرورة على الظن أن الممكن الوجودي ليس قابلا للعلم ولما كان العلم ممكنا فالضرورة واجبة . يتصور الفلاسفة نفي الضرورة مقتضيا صيرورة كل شيء ممكنا ومن ثم امتناع العلم . لكن الغزالي يرد هذا الاعتراض بنظرية العادة<sup>35</sup> التي تجعل العلم ممكنا رغم نفي الضرورة الوجودية: "إن

4 وعلم السلطة الرمزية الذي يباخر ما نطق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وإبدائها.

5 والعلم الجامع بينها أوسعها أو العلم السيد البديل من ما بعد الطبيعة: إنه علم ما بعد التاريخ أو علم الصمرات البشرية والاجتماع الإنساني . وهو ميد اللات من حيث هو علم الأمر الصمري من حيث هو صمري وهو علم ميد بالإحاطة إلى كل العلوم الإنسانية لأن ما يكشفه من قوانين كلية تمل القواعد العامة التي يستند إليها النقد التاريخي.

32 المقصود بالتحليل العلم الذي يعتبر وصفا مطابقا للموضوع فيزعم علما موضوعيا تقابلية الاحكام فيه إلى التجربة: لذلك كانت قاعدته الأساسية هي نظرية الحقيقة القائلة بالمطابقة بين ما في الذهن قولاً وما في العين حقيقة.

33 مقال النقد ومقال 100 سنة من الفلسفة.

34 ترميم الفلسفة كان ذا توجهين : ترميم المشائية عند ابن رشد وترميم الأفلوطونية عند السهروردي . وشجع عن هذين الترميمين تطعيم الكلام بالأفلوطونية عند الرازي الذي صار يقول بنظرية المثل وتطعيم التصوف بالأرسطية عند ابن عربي الذي صار يقول بالأعيان الثابتة في العدم وهي في الحقيقة عين نظرية المادة الأولى القوية على كل الموجوات والتي تشرب إلى محاكاة العقل الذي ينقل نفسه أو الفعل المطلق لصر من القوة إلى الفعل بوسط حر كات الأفلاك .

35 والمعلوم أن نظرية مجاري العادات بخلاف نظرية الضرورة لها مزية لم ينتبه إليها فلاسفتنا الذي يهتمون نظرة الغزالي بالقصور: القول بالضرورة لا يؤسس للعلم بل يؤسس للاستهزاء عن التجربة إذ بمجرد الظن أن العلم الذي توصل إليه الفيلسوف بقلبه متناسق ومطابق للظاهر من معطيات الوجود

ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم يعلم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها. لم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرمخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تفك عنه<sup>36</sup>.

هذا الفصل بين الضرورة الحقيقية في التحليل العلمي والضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي هي الثورة الأولى التي خلصت المعرفة الإنسانية في مجال الطبيعيات من الحائل الأساسي دون تطورها. فإذا كان ما تستند إليه المعرفة العلمية هو مجرى العادات باتت الضرورة التحليلية في العلم أداة لصوغ مجرى العادات وليست مطابقة مع ضرورة وجودية مزعومة: شبه حياد وجودي أو هو التزام وجودي للحقيقة العلمية التي تصبح محدودة بالتجربة من حيث الحصيلة دون أن تكون نابعة منها من حيث المطلق الفرضي للنظريات العلمية. فيمتنع عندئذ زعمها علما مطلقا بل تبقى علما فرضيا محدودة نتائجها بما أيدته التجربة ومن ثم فهو قابل للدحض إذا توسعت التجارب فأثبتت خطأه. وتتفي كل إمكانية للمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعيات لأن المعرفة العلمية تصبح ذرية وفي تطور دائم: عندما يتغير مجرى العادات الناتج عن التجربة أو ما في الأحداث من علاقات منتظمة تتغير النظريات المقسرة لها.

2- المسألة الثانية: في كيفية التخلص من نظرية التأويل الفقهية والصوفية. ويشترط ذلك نقد ما بعد التاريخ أي تغيير مفهوم الحرية والتأويل للتخلص من الغائية والحرية الميتافيزيقية التي تزعم خلق الإنسان لأفعالها وتوحيدها بما يؤسس للقانونية العلمية في المجال الإنساني.

وإذا كانت الثورة الأولى في كتاب تهافت الفلاسفة تتعلق بتخليص العلم التحليلي في الطبيعيات من الحاجة إلى الضرورة الطبيعية المطلقة في موضوع العلم النظري (الطبيعيات)<sup>37</sup> فإن الثورة الثانية في كتاب فضائح الباطنية<sup>38</sup> تتعلق بتخليص العلم التأويلي في التاريخيات من الحاجة إلى الحرية الخلقية المطلقة<sup>39</sup> في موضوع العلم العملي (التاريخيات). فيبدو المعلان متقابلي التوجه: أحدهما ينفي

الحسي أو حتى العلمي الخالي يصبح بوسعه أن يكفي بذلك وأن يستنتج منه العقل وحده كل نتاجه المطلق بمجرد احترام التناهي المطلق. وهذا الاطمئنان الزائف للضرورة السببية هو الذي يخلصنا منه مفهوم مجاري العادات. فهو من جنس القول إن ما توصلت إليه في علمي هو ما تؤيده التجربة إلى حد الآن وعلي أن أعرضه دائما على التجربة لكي أوسع معرفتي بحسب مجاري العادات في المجري الطبيعي الذي لا أدري عنه إلا ما علمته بالتجربة.

36 البرالي تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا ص. 231-230

37 وذلك هو موضوع المقالة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة أعني المقالة التي يناقش فيها البرالي نظرية السببية الفلسفية: انظر في ذلك كتابي حول مفهوم السببية عند البرالي دار بوسلامة للنشر الطبعة الثانية توس 1983 أو طبعه الثالثة بعنوان نقد الميتافيزيقا الدار الموسطة للنشر 2007.

38 وفيه يناقش البرالي نظرية التأويل التحكيمي عند الباطنية تمهيكيا يبين أن كل تأويلاتهم تقبل تفهيم الفهم بعكس ما ذهبوا إليه ثم بصورة جلية عندما بين أن التأويل التحكيمي يفترض أن دال الكلام عديم القواعد وملدول عديم القوانين. فلا يكون الكلام خاضعا لمعايير علوم اللغة ولا يكون القول فيه خاضعا لمعايير مجاله. وفي الجملة فإن أصل كل الدعوى الباطنية هو نفي كفاية العقل وزعم الحاجة إلى الإمام المصوم وأصل هذا الأصل هو نفي أن تكون الظواهر الخلقية التي يتعلق بها التشريع خاضعة لمجري العادات التي يكفي العقل لمعرفتها ما يعني البشر عن الإمام المصوم. وحتى اعتراض الرازي على حجة البرالي فإنه داخل: فافترض الوساطة البرية هدفها حل معضلة الاتصال بالغيب فإذا لم تحلها فلن تحلها وساطة الإمام بينا وبينه. خطاب النبي هو بمقتضى الفرض لحل معضلة الغيب فلا يكون فيه شيء من الغيب ولا تسلسل الأمر. لذلك فالرسالة غنية وساطة الولي أو الإمام. فإذا كنا بحاجة إلى إمام نفهم خطاب النبي بات من الواجب أن نتجاء إلى وسيط بينا وبين الإمام إلى غير نهاية.

39 قد لا يدرك القارئ علاقة فضائح الباطنية بهذه الإشكالية لظن أن الباطنية ممكنة من غير نظرية الحرية المطلقة في عالم التاريخ التي يستند إليها

الضرورة فيبدو وكأنه يثبت الحرية والثاني يبقى الحرية فيبدو وكأنه يثبت الضرورة. لكن النفيين يلتقيان في حد أوسط بين الضرورة والحرية المطلقتين هو مفهوم مجرى العادات أو انتظام السلوك الطبيعي أو الخلقي فيؤولان إلى نظام مختلف في المجالين حيث يلتقيان في الشكل الأول من القانونية أعني مجرى العادات المنطبق على جميع الظواهر سواء كانت طبيعية (حدا من ميثاقية الضرورة) أو إنسانية (حدا من ميثاقية الحرية). الحرية المطلقة وهم ميثاقية ينسب إلى الإنسان فاعلية خلاقة مثلها مثل الضرورة المطلقة التي هي وهم ميثاقية ينسب إلى الطبيعة فاعلية خلاقة.

نفي سببية الضرورة في عمل الطبيعة ألغى اعتماد العلم الطبيعي على الضرورة واكتفي بمجرى العادات. ونفي سببية الحرية في عمل الإنسان ألغى اعتماد العمل الإنساني على الحرية وأرجعه إلى مجرى العادات كذلك: عمل الإنسان يخضع لانتظام وقوانين من مجرى العادات الطبيعية. وهكذا تم تجاوز العائقين الأساسيين اللذين ينفيان كل إمكانية لجعل التاريخ يصبح علما:

فرغم الآلية والضرورة في علوم الطبيعة ليس ضروريا للتحليل الذي يكفي بالضرورة المطلقة بين القضايا الواسفة لمجرى العادات الطبيعية.

وزعم الغاية والحرية في علوم الإنسان ليس ضروريا للتأويل الذي يكفي بالوجاهة المحوية بين القضايا الواسفة لمجرى العادات التاريخية.

وبين أن التحرر من الزعم الأول يمكن العقل الإنساني من جعل العلم الطبيعي مبنيا على نماذج حرة تستمد فاعليتها من نجاعتها التفسيرية لمجرى العادات وليس من مطابقتها المزعومة لحقائق الأشياء وأن التحرر من الزعم الثاني يمكن من اعتبار الظواهر التاريخية ذات قوانين من جنس قوانين الظواهر الطبيعية التي تخضع لنفس النموذج المعرفي حتى وإن كانت تأويلية لا تحليلية<sup>40</sup>.

وإذا تم رفع الفاصل بين العالمين الطبيعي والتاريخي تحريرا للأول من الضرورة المطلقة والثاني من الحرية المطلقة والاستعاضة عنهما بمجرى العادات حدا وسطا يفيد معنى الانتظام القانوني باتت نظرية العلم واحدة في كل علم موضوعه ذو وجود خارج الأذهان أي في الأعيان سواء كان طبيعيا أو تاريخيا. والفاصل الوحيد في نظرية المعرفة بعد ذلك يصبح مقصورا على المقابلة بين العلوم الصورية

التأويل التحكيمي استناد التحليل الفلسفي إلى الضرورة المطلقة في عالم الطبيعة. فلتشرح الأمر ليزداد وضوحا: التأويل التحكيمي لا يكون ممكنا إذا كان الوجود ذا انتظام يدر به العقل فينبغي عن العلم الذي يلبس إليه الإمام المصوم لمعرفة ما لا يدركه عقل. فإذا أرحمها الانتظام ونفينا الحرية المطلقة بات العالم الخلقي منتظما مثله مثل العالم الطبيعي وبات علمه بالعقل ممكنا فلم يبق للتحكم التأويلي مجال. ويوجد وراء الموقفين الفلسفي في الطبيعة والباطني في الشريعة موقفان أكثر تطرفا وكلاهما لا يذهب إليه الغزالي. فعندما ينفي الضرورة الطبيعية فإنه لا يذهب إلى زعمها حرة وعندما ينفي الحرية الإنسانية فإنه لا يذهب إلى زعمها مجبر بل هو يوضع وراء الفعلين فاعل لا يوصف لا بالضرورة ولا بالحرية بل يوصف بالفعل القسدي المنتظم أو الحكيم وهو الله ثم ينسب الفعلين الطبيعي والخلقي إلى كائنات منتظم سلوكها بحسب مجاري العادات دون أن نعلم ما هي عليه في ذاتها بالقياس إلى مبدأ الحرية ومبدأ الضرورة. كل ما نعلمه هو أننا لا نعلم إلا ما كان ذا انتظام وذلك ينطبق على كل الظواهر خلقية كانت أو طبيعية وهو انتظام يكفي فيه القول بمجاري العادات التي تجعل العلم التحليلي والتأويلي ممكنين.

40

وينبغي تجاوز إشكالية التمييز الحديثة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة من منظور جديد: بناء علوم الإنسان على الوضعية الطبيعية كان ضروريا في المصير الحديثة والتمييز بينهما بعد ذلك أصبح ضروريا كذلك. لكن بيان خطأ النظرية الوضعية قرب العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية مثلما قربها فرضه عليها من العلوم الطبيعية وأصبح التوازن خاضعين لنفس الخوالات: الصورة تحليلية في الحالتين من حيث علم نحو القضايا النظرية Syntax لكن مضمونها من حيث علم دلالة الحدود وعلاقاتها في المجال المدروس تأويلية بالضرورة.

التي ليست بذات موضوع عيني والعلوم المادية التي لها موضوع عيني . فالعلوم الصورية هي العلوم التي يكون موضوعها من وضع العقل فتكون كلها ذهنية مادة وصورة . والعلوم المادية هي العلوم التي يكون موضوعها معطى حتى وإن كان مجعولا من حيث صياغته بعبارة العلم . فتكون ذهنية الصورة وخارجية الموضوع . وإذا وصفنا النوع الأول من العلوم بكونه أكسيوما وجب أن نصف النوع الثاني بكونه تجريبي . وكلاهما غير مستغن عن الآخر .

ذلك أن العلوم الأكسيومية نوعان إذ هي علوم غنية عن التجربة يطرح الموضوع من الاعتبار إما بإطلاق أو بإضافة . فأما حالة الاستغناء عن تعيين الموضوع بإطلاق فهي المنطق لأنها تستغني عن المضمون وتكتفي بالعلاقات الشكلية للدوال الحالية من كل مضمون طلبا لشروط الدلالة الصورية الخالصة . وأما حالة الاستغناء بإضافة فهي الرياضيات التي لها موضوع فرضي . إنها تستبدل الموضوع المعين في الوجود الفعلي حتى وإن كان تعيينه في الوجود التصوري مستندا إلى تحديلات فرضية تستبدله ببنى المشار إليه في الخارج عامة ومن ثم فهي تتعلق بشروط قيام الموضوع عامة بنى مادته من حيث هو موضوع فرضي شأنها شأن النظرية المنطقية التي تتكفل بوصف مقومات الصورة المنطقية للقول العلمي . والرياضيات إذن تعالج بنى الموضوع المادية بصرف النظر عن طبيعته القائمة في تلك البنى المادية: وقد حصر ديكارت هذه البنى في بنى القيس والترتيب متجاوزا القدامى الذين حصروها في نوعي الكم ويمكن أن نتجاوز ديكارت بتحرير عناصر الموضوع القيس والترتيب من شرط الوجود الفعلي لكونها أبدوعات فرضية بإطلاق يضمها العقل وكأنها ألعاب فكرية لذلك نحبها من جس الأبداع الأدبية حيث تكون الشخص والحدث في القصة الأدبية في نسبتها إلى التاريخ من جس الكائنات والعلاقات الرياضية في نسبتها إلى الطبيعة . وعندئذ تنقلب العلاقة فيصبح الموضوع تاليا عن الصياغة التي لا تكتفي بوضع صورة العلم بل وكذلك مادته . وهذا هو النوع الثاني من العلم الأكسيومي .

كما أن العلوم التجريبية نوعان إذ هي علوم البنى المستقرّة من أعيان الموضوع وتلك هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة التجريبية ثم البنى الفرضية حول الموضوع التي يستنتج منها توالي تعرض على ما يمكن تخيله من تجارب للتحقق منها إيجابيا أو سلبا فتصبح بنى المادة التجريبية تالية عن بنى الصورة الصوغية<sup>41</sup> .

وتتحد هذه الأصناف الأربعة في أصل كل العلوم: وحدة توجهي الإدراك وتلازمهما فهو إدراكا موضوع وإدراك إدراك يكون من حيث هو إدراك غفل على هذا النحو من الترتيب ويعكس في حالة الإدراك العلمي حيث يتقدم إدراك الإدراك على إدراك الموضوع أي إن المعرفة العلمية معرفة بذاتها قبل أن تكون معرفة بموضوعها فإذا كانت الموضوع من وضع العالم كان ضمن إرادته فكان النوعان الأولان وذلك هو جوهر التنظيم المجرد حيث يصبح العلم إبداعا خالصا . أما إذا لم يكن الموضوع من وضعه فإنه يكون خارج إرادة

<sup>41</sup> وأغلب العلوم التجريبية تعمل بهذه الطريقة: فهي تعتمد على الشرطية المتصلة إيجابيا بحيث يبقى المقدم مقبولا ما لم يكنه التالي ويكذب بمجرد تكذيب التالي فتكون النظرية من حيث هي فرضية أخذت مقدما مقبولة في العلاقة الشرطية بينها وبينها ما يختبر من تواليها ما لم يكنه التالي الذي اختبرناه للاختبار التجريبي .



فيكون النوعان الثانيان وذلك هو جوهر التنظير المطبق حيث يصبح العلم اتباعا خالصا . لكن الإبداع لا يتم من غير الإبداع ومن ثم فهو تحرر من الذات متدرج . وأعلى أجناسه الإبداع الأدبي وأدناها الإبداع العلمي لأن الأول إبداع أكسومي للأحداث الخلقية التي هي أكثر تعقيدا من الأحداث الطبيعية أعني مبدعات الثاني . والإبداع لا يتم من غير إبداع ومن ثم فهو تحرر من الموضوع متدرج . وأعلى أجناسه العلوم الإنسانية وأدناها العلوم الطبيعية لنفس التعليل فضلا عن العلاقة بين قسمي النوعين بالتناظر: الإبداع الأدبي مع الإبداع في العلوم الإنسانية والإبداع العلمي مع الإبداع في العلوم الطبيعية .

لكن تركيز ابن خلدون على العناصر التي أهلها الفلاسفة والتكلمون في نظرية عمل التاريخ وعلمه غلط مؤولي نظرياته من المفكرين المحدثين . فظن بعضهم العصبية مفهوم المقدمة الرئيسي مثلا وظن بعضهم الآخر أن ابن خلدون مادي النزعة . وكلا الظنين ناتج عن هذا التركيز الخلدوني المفهوم من منظوره المحكوم بمعطيات لحظة التأسيس وغير المفهوم عند من يقرأ المقدمة متحررا من خصائص رد الفعل الخصامي الغالب عادة على مراحل التأسيس . لا شك أن العصبية مثلا أمر مهم لأنها أهم مقوم من أهم مقوم في العمران: فهي أهم مقومات الدولة التي هي أهم مقومات صورة العمران .

لكن التركيز عليها دون مقوم الدولة الثاني والتركيز على الدولة دون مقوم الصورة الثاني علته أن هذين المقومين كانا وخاصة عند الفلاسفة خارج النقاش لأن دور العصبية يهمل بالإطلاق ودور الدولة يتفرد بكل شيء . لكن التحليل الدقيق لنظريات ابن خلدون يبين أن العصبية بمفردها مفضية للهرج وأنها بحاجة إلى الشرعية التي هي أربعة أنواع مثلها مثل العصبية المتضاربة معها بإطلاق . فالعصبية التي تستند إليها الأسر الحاكمة نوعان وهي عصبية النسب وعصبية الاصطناع . وكلاهما تبدوان مستبعتين للشرعية وغالبتين عليها لكنهما في الحقيقة تابعتان لها إذ هما من دونهما سرعان ما تنقلبان إلى الهرج: عصبية النسب تحتاج إلى المساواة في المنزلة والكرامة وذلك هو سر عصبية النسب المؤسسة للأسرة الحاكمة وعصبية الولاء تحتاج إلى المساواة في المصلحة والمنفعة وذلك هو سر عصبية الاصطناع المستعاض بها عن عصبية النسب عند استمرار الملك بالحكم واستبعاد عصبية النسب . لذلك كانت الأولى تفسد بمجرد أن يشمخ الحاكم ويتعالى على مشاركيه في النسب بمن أسس معه الدولة فيستعاض عنها بالعصبية الثانية التي لا تعتمد المساواة في المنزلة والكرامة بل المساواة في البديلين منها أعني المصلحة والمنفعة . ودور العصبيتين متعاكس النسبة: فمع صعود العصبية المصطنعة بالمال والتفوذ بلل المنزلة والكرامة تنزل عصبية النسب التي لها الشرعية القابلة .

غير أن ذلك كله يتعلق بالأسر الحاكمة ولا يتعلق بالدولة من حيث هي دولة لكونها متعالية على الأسر وخاصة عندما تتوفر لها العصبية ذات الشرعية الأسمى كما هو حال دولة الخلافة مثلا والتي نشير إليها حينئذ هنا . فالعصبية التي تقوم بها الدول بهذا المعنى لا ينطبق عليها قانون أعمار الأسر بالمعنى السابق في عصبية النسب وعصبية الاصطناع . فهذا القانون يخص الأسر الحاكمة لا الدول التي تتجاوز أعمار مؤسساتها أعمار الأسر: لذلك وقع التمييز بين السلطة والخلافة كما نميز اليوم بين الحكومة والدولة . وهذه العصبية الأسمى هي بدورها عصبية مضاعفة والشرعية التي تؤسسها مضاعفة كذلك . فهي "عقدية أخية" و "عقدية حضارية": ومن جنس الأولى الخلافات الإسلامية الأربعة (الأموية والعباسية

والفاطمية والحمامية). فهي عقيدة إثنية وتلدوم أكثر من الأسر التي من النوع الأول لأن الأسر فيها تصبح رموزا لعقيدة وليست فقط سلطاناتا دنيويا وتلك هي العلة في سعي الأسر الحاكمة إلى أن تصبح خلافة وغاية هذا الجنس تعدد الخلاقات في نفس الجنس الإثني. فعندما يتحدث ابن خلدون عن انتهاء دولة العرب أو مضر وصعود دولة البربر في المغرب ودولة العجم في المشرق فهو يعني الخلاقات العربية الثلاث (الأموية والعباسية والفاطمية). لكن العصبية الأسمى من عصبية الأسر الحاكمة لها حد أقصى أوسع من هذا الحد الأدنى: إنه العصبية العقديّة الحضارية. فأقول دولة العرب التي يشير إليها ابن خلدون وصعود دولة البربر مغربا ودولة العجم مشرقا لا يعني أقول دولة الإسلام.

وحتى نفهم هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن نربطها بمعاني التاريخ الأربعة عند ابن خلدون. فالتاريخ قصير وطويل ولكل منهما معنينا. فالقصير معناه يخصان حضارة بعينها أو يعمان العالم فيكون عندئذ تاريخا صورته عصبية حاكمة في إحدى مناطق العالم أو تاريخا صورته صراع عصبية حاكمة متجاورة في العالم. والتاريخ الطويل يكون في مستواه الأدنى تاريخ الدولة العقديّة الإثنية (دولة العرب ودولة العجم ودولة البربر مثلا) وفي حده الأقصى تاريخا عقديا حضاريا متعاليا على الإثنيات (تاريخ المسلمين ومن عاصرهم من الأمم فضلا عن تقدم عليهم). وليس في ذلك أدنى تجوز: فمؤسسات الدولة الرئسية هي هي مهما تغيرت الخلاقات في الإسلام وأهمها الشريعة. ويمكن أن نقول إن دولة الإسلام بهذا المعنى لم تافل إلا بأقول الشريعة التي استعاض عنها بالقانون الوضعي. وليس من الصدفة أن كان المطلب الرئيسي لحر كات الصحوة هو العودة إلى الشريعة بدلا من القانون الوضعي.

لكن كل هذه المعاني تغيب عن بال الباحثين في نظريات ابن خلدون لاقصصار نظرم على الوجه الجدالي من فكره في ردوده على الفلاسفة الذين ينكرون عامل القوة أو الشوكة في العمران. وفي الجملة فإن العصبية من حيث هي القوة الناتجة عن التلاحم هي عنصر القوة في السياسي عامة وهي لا تتحدد إلا بما يمثل سر التلاحم أو مبدأه. فهو: مبدأ المساواة في المنزل والكرامة في حالة عصبية النسب وهو الخطوة والمال في حالة عصبية الاصطناع وكلاهما يحددان العصبية من حيث هي مبدأ الحكم أسرة كان أصحابه أو حزبا وليس مبدأ الدولة. وأما مبدأ الشرعية في الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة فهو التلاحم العقدي الإثني بداية والتلاحم العقدي الحضاري غاية.

وفي الحقيقة فإن هذه المبادئ الأربعة التي تجعل العصبية تعصب متعاوضة ومتجانسة: فالنسب يكون في الأصل دمويا ثم يصبح ماليا ثم يصبح اثنيا ثم يصبح حضاريا ثم ينعكس الأمر حتى يحصل ما يشبه التماثل الإثني في الحضارات التي طال بها التاريخ بفضل التزاوج الداخلي والتقارب في الخصائص النفسية الاجتماعية كما هي الحال في بعض الدول ذات الحضارة الطويلة كالمصريين والصينيين والهنود. وكل هذه العصبية تتحدد بالتقابل كالحروف في اللغة. فداخل نفس المجتمع يتميز الناس بالنسب والثروة والعقيدة والاثنية وبين المجتمعات المختلفة كذلك. فبالتقابل مع المسيحي يعرف الفرد المسلم نفسه بكونه غيره من حيث هو مسلم وفي مديته يعرف الإنسان نفسه قبالة من هو أسرة أخرى بأسرته وقبالة من هو طبقة أخرى بطبقته الخ. . والعصبية تبرز بنفس منطلق التعريف الذاتي: ففي نفس المجتمع

يمكن للمرء أن يعرف نفسه بمدىته بالمقابل مع مدينة أخرى من بلده كما يحصل في سلوك مشجعي فرق الكرة وخارج البلد يمكن للمرء أن يكون أقرب إلى أبناء بلده منه إلى أبناء البلد المجاور كما يحصل في التعصبات خلال حصول شجار . وهذا في السلوك اللاواعي خاصة . أما في السلوك الواعي فالمحدد هو حسابات المصالح والمنافع .

أما بالنسبة إلى الظن بأن ابن خلدون مادي النزعة فإن تفسير هذا الوهم من جنس تفسير ذاك الوهم . فالتركيز الخلدوني على البعد الاقتصادي ليس مرده إلا لأن الفلاسفة والمتكلمين يهتمون في نظرية الدولة هذا الأمر ويتصورون البعد السياسي كافياً إلخ . . . لكن الاقتصاد عند ابن خلدون من جنس العصبية . فمثلما أن العصبية مبدؤها ليس فيها بل في نوع الشرعية التي تستمد منها قيامها فكذلك الاقتصاد ليس مبدؤه منه بل هو يستمد من الثقافة التي يدين لها بقيامه . وهذه الثقافة مناسبة للشرعيات التي أشرنا إليها: ثقافة المنزل الواحدة في عصبية النسب وثقافة منزلة التوابع في عصبية الاصطناع وثقافة الجمع بين الثقافتين السابقتين . فأسرة الخلافة لها ثقافة المنزل الواحدة وحكم الشرع (رئاسة الأشراف وهي بالأساس خلقية لأنها تستند إلى الرئيس الذي هو طوعي من قبل المؤمنين) والسلطنة لها ثقافة التوابع وحكم الأمر الواقع والقوة (سيادة الأعانف وهي بالأساس مادية لأنها تسند إلى إكراه المسودين) .

وقد دعا ابن خلدون من منطلق الشريعة ومن منطلق العقل إلى ضرورة بناء الدولة على مبدأ الشريعة الأقوى المحقق لعامل العصبية الأمتن في تحقيق التآخي بين البشر دعا إلى تعميم المساواة في المنازل والكرامة كما يحددها حكم الشرع فكان قائلاً بالاقتصاد التحرري الذي يحول دون السلاطين والاعتصاب واعتبر الخطط الخلافية ذات ضمانات دينية وخلقية لشروط العدل في العمران وهو يعتبر العدل مبدأ كل اقتصاد مزدهر لأنه يقوي الأمل ومن ثم القدرة على الإنتاج والإبداع: الاقتصاد في نسبه إلى الثقافة بهذا المعنى يناظر العصبية في نسبتها إلى الشريعة .



## خاتمة

لعل كلامنا على شروط الثورة الخلدونية سيستفز المتكلمين باسم الاعتزال والرشدية استفزازا علته أنهم يرفضون الذهاب بأفكارهم إلى غايتها . فلست أدري كيف يمكن أن يتكلم المعتزلي الحديث على الحرية الخالقة عند الإنسان بمعناها عند المعتزلي القديم ثم يزعم ما يسعى إليه الفكر الحديث من جعل الظواهر الإنسانية قابلة للعلم بمعناه الحديث ؟ ولست أعلم كيف يمكن أن يتكلم الرشدي الحديث على الضرورة والمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعة بمعناها عند الرشدي القديم ثم يزعم ما يسعى إليه الفكر الحديث من جعل الظواهر الطبيعية قابلة للعلم بعناه الحديث أعني العلم الذي يتضمن الكثير من الريبية والتأويل ؟

لذلك فقد وجدنا في ما يبدو موقفا متناقضا في الفكر الأشعري الذي ينفي التصور الاعتزالي لأفعال العباد والتصور الفلسفي لأفعال الطبيعة مفهوما متوسطا بين الحرية الإنسانية والضرورة الطبيعية وكلاهما يجعل العلم بمعنى الانتظام القانوني أمرا ممكنا . واعتبرنا ذلك الخيط الواصل بين فكر ابن خلدون والغزالي محققين بذلك غرضين مهمين في كل فكر يسلم بأنه ليس وليد الصدف العمياء بل هو ثمرة جهد حضارة متواصل:

الأمر الأول هدفه وصل ابن خلدون بالرحم الولود لحضارته التي كانت على مخاض به وهو اعتبار الجدل النظري الذي حدث في الكلام أولا وفي الفلسفة ثانيا وبين الكلام والفلسفة ثالثا والجدل العملي الذي حدث في الفقه أولا وفي التصوف ثانيا وبين الفقه والتصوف ثالثا والجدل بين الجدلين النظري والعملي بأبعادهما التي وصفنا في علاقته بما يجري في العمران العربي الإسلامي هو الذي يفسر ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمة وليس مجرد الصدف . فحاولنا مجتهدين أمليين أن نكون قد وقفنا إلى الصواب .

الأمر الثاني هدفه وصل ابن خلدون بمن ولاه في حضارته ولم نهتم كثيرا بالمقارنات مع

الحضارة العربية المقارنات التي اعتقد أننا صرنا في غنى عنها بعد أن صار الغرب جزءاً من مقومات وعينا وحضارتنا فلم يعد أمراً يمكن لمن حاز على الثقافة الحديثة أن يعيشه عيش القصام وكأنه منتسب إلى حضارتين متجاورتين بل إن الثقافة العربية الإسلامية اليوم يمكن أن تعتبر حضارة كونية ليس الغرب منها إلا أحد العناصر وليس هو أهمها ولا أكبرها . وهذا الوصل مضاعف: فهو وصل من جهة العودة إليه من مطلق همونا في لحظة التاريخية العملية وهو وصل من جهة هموم لحظةنا الفلسفية النظرية . وآمل كذلك أن يكون الله قد وفقني إلى الصواب في الوجهين .

ولعل أبواب المحاولة اللاحقة تبين أن هذين الأمرين ولا شيء سواهما هما دليل المحاولة وهدفها الرئيس: فقد تعب الفكر العربي مما زج فيه من عودة إلى علم الكلام . ولما كنت أرى أن علة العودة إلى علم الكلام هي عدم الحسب معه فإنني اعتبر هذه المحاولة هدفها الأول والأخير هو الحسب مع علم الكلام الذي هو الطابع الأساسي للفنون الأربعة التي ذكرت: الكلام بالمعنى الفني والفلسفة والفقه والتصوف . فجميعها كلام لأنها تقتصر على جدل النصوص ولا تخرج منها لجدل موضوعاتها وجليها مع موضوعاتها . وذلك ما فعل ابن خلدون استجابة لدعوة القرآن الكريم الذي يطلب النظر في الظواهر وينهى عن الجدل الكلامي البديل من اعتبار العالم الطبيعي والعالم التاريخي معين الآيات التي لا تكون دالة إلى بعد العلم بها ومن ثم بعد تجاوز دلالاتها الساذجة التي يقتصر عليها الكلام بالمعنى الشامل لهذه الفنون .

## القسم الثاني

### الباب الثالث

#### الفكر الاجتهادي

مفهومه وعقائده تصورا وتاريخا

تعهد:

حددنا شروط الثورة الخلدونية وبيننا أنها ثمرة الجدل الحصب الذي دار في كلا الفئتين النظرين (الفلسفة والكلام) وبينهما ثم في كلا الفئتين العلمين (الفقه والتصوف) وبينهما من حيث صلة هذه الفنون جميعا بجدل مطالب الحياة العملية والنظرية من العمران والعالم اللذين كانا مادة لفكر أصحابها جدلها مع النصوص المرجعية التي كانت معين فكرهم ومناسباته: التراث الديني وأهمه القرآن والسنة والتراث الفلسفي وأهمه الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية<sup>1</sup>. لكننا سكتنا عن طبيعة الثمرة التي جعلت الفكر الخلدوني يصبح ممكنا. وهذه الثمرة تقبل التحديد بعبارة واحدة إنها ما يمكن أن نطلق عليه اسم الفكر الاجتهادي البديل من الفكر الميتافيزيقي ثمرة للثورة النقدية التي حصلت في هذا الجدل الساعي إلى التحرر من موقف "هذا ما وجدنا عليه آباءنا" الذي يذمه القرآن الكريم ويعتبره علة التحريف والجاهلية. لذلك فهذا السعي إلى التحرر ليس هو في حقيقته إلا ترجمة لأسلوب القرآن الكريم في علاج الشأن الإنساني الدنيوي والاخروي.

فكيف يمكن أن نفهم ذلك؟ ليس استعمال قدرات الفكر الإنساني لعلاج موضوعاته تعريفا كافيا جمعا ومنعا للفكر الاجتهادي مهما بذل صاحبه من جهد واجتهاد. ذلك ان كل فكر من حيث هو فكر لا بد فيه من الجهد العقلي والاجتهاد في استعمال الطرق التي بلغ إليها نضوجه لعلاج القضايا التي يثيرها سواء أيا كانت درجة عمقه. فنسبة "الاجتهادي" غير صفة "المجهد". إنها تفيد تمييزا مضمر ما ينفيه من خصائص الفكر أهم بكثير مما يثبت له. فما يتميز به الفكر الاجتهادي عن الفكر المجتهد المقصور قصد وصفه بالاجتهاد على بذل الجهد في طلب الحقيقة هو بيان طبيعة هذا الطلب بيان يجعله ضربا من

<sup>1</sup> فكل التشاغل بين العناصر التي تعدد هذه المعادلة المعقدة لفهمها كان أحد أغراض الباب الأول من رسالتنا حول شروط تكون الفكر العربي الإسلامي طرجم القارئ إليها إذا أراد البحث في نشأة الجديدة للفكر الإنساني من خلال الموقف النقدي من الفكر اليوناني والفكر الديني المتقدم على نزول القرآن الكريم والتعامل العربي الإسلامي مع مقتضيات الحياة المصراية في جدلها مع النصين المرجعين القرآن والسنة تاملًا يجعل علمهما مصدرا لأدوات العلاج النظري والعملية وفي نفس الوقت أمرا مطلوبا لفته بما فيه من غرض التمهيد.

المعرفة يدرك حدوده فيتحرر من أوهام العلم المطلق .

دعوانا في هذه المحاولة هي بيان أن النسبة إلى الاجتهاد تعريف سلمي بالقياس إلى ما تقدم على الإسلام إذ هو ينفي المزاعم الميتافيزيقية للمعرفة البشرية . وهي بيان أنها تعريف إيجابي بالقياس إلى ما سيصبح ممكنا في التاريخ البشري من طريان القرآن إلى قيام الساعة لأن الفكر الاجتهادي يضع نظرية جديدة في السلطة النظرية والسلطة العملية هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم مبدئي الثورة القرآنية المضاعفين . فهذه الثورة هي سلبا عين ختم الوحي المصحوب بنفي السلطة الروحية والزمانية المعصومتين . وهي إيجابا قد استبدلت الوحي المتصل (الذي أنهاه الحتم) والسلطة الروحية النائية عنه (السلطة الدينية التي ألفت) بمؤسستين لم يحققهما المسلمون بسبب تقديمهم تقليد الموجود وجنبهم أمام إبداع المنشود: مؤسسة التواصي بالحق في النظر ومؤسسة التواصي بالصبر في العمل شرطين لاستثناء الإنسان من الخسر<sup>2</sup> . فهما شرطا الإيمان السري والعمل الصالح<sup>3</sup> .

ولما كنا لا نكتفي في المحاولة بالبحث في مفهوم الفكر الاجتهادي ومقتضياته شروطا ومرتببات عليه بل نريد تحليل معيقاته لنفحص بعض الحلول التي يقتضيها التصور أو يظهرها التاريخ فإننا سنخصص فصلا مضاعفا لكلا المطلبين :

1 - أول الفصلين يعالج تكوينية الفكر الاجتهادي في الحضارة العربية الإسلامية كما حددها التاريخ وكما يقتضي مفهومها أن تكون عليه .

2 - وثانيهما يعالج تكوينية العقبات التي تعرض الفكر الاجتهادي كما حددها التاريخ وكما نتج عن المفهوم مع الطابقين بين التحديدين .

<sup>2</sup> بحيث يمكننا القول إن كل خصائص الفكر الاجتهادي قد حددتها سورة العصر فجعلته حائرا على شروط الانشاء من الخسر على المستويين الفردي (الإيمان والعمل الصالح من دون مشاركة في الصيغة) والجمعي (التواصي بالحق والتواصي بالصبر وكلاهما على صيغة المشاركة) .

<sup>3</sup> ولولا ذلك لما استنبطت الآية 256 من البقرة حرية العقد من تين الرشد من التني . فبين الرشد من التني لا يكون إلا بالتواصي بالحق أو بطلب الحقيقة الذي معياره الجدل بين طائفيه والمواصين بالتصحيح بالمبادلة في السعي إليها .



## الفصل الأول: مفهوم الفكر الاجتهادي

### المسألة الأولى: كيف تحدد المفهوم تصورياً؟

ما المقصود بالفكر الاجتهادي وما الفرق بينه وبين الفكر المجتهد؟ نقترح تعريفين مستنبطين من التصور قبل التاريخ أحدهما سلبي يعرفه بخصائص الفكر غير الاجتهادي والثاني إيجابي يحاول الوصول مباشرة إلى خصائص هذا الفكر بذاته دون قيسه بغيره .

#### التعريف التصوري السلبي:

يمكن تعريف الفكر الاجتهادي سلباً بمقابله مع ما هو بديل منه ناقص قبل تأسيسه القرآني أعني بفكر السلط الوسيطة التي تزعم العلم المطلق والتوسط بين الإنسان وربه . ونظرية العلم المطلق تشمل المعرفتين العقلية والنقلية . فكلتاها يمكن أن تصاب بهذا التشويه . فالكنيسة الصريحة في الأديان القائمة بالسلطة الروحية مبدئياً والبديلان منها عندنا (تسليم الجميع بنفي الإسلام للسلطة الروحية الوسيطة) أعني سلطة القطب الصوفي النقلي وسلطة مؤسس المذهب الفقهي في الفكر الديني لهما ما يناظرهما في الفكر الفلسفي رغم العقلانية المزعومة أعني مؤسسات وصية من نفس الجنس . ففي الفكر الفلسفي نجد القول بما يشبه الكنيسة الصريحة (من جنس مدرسة فيثاغورس أو من جنس مجلس الليل الأفلاطوني أو الهيئات السرية التي تدير العالم من وراء حجاب وخاصة بعد أن تحددت هذه الهيئات في شكل مجال للشركات العابرة وللبوك ومؤسسات الإعلام الدولية) . وفيه نجد كذلك البديلين اللذين هما كنيسة متكترتين هما سلطة القطب الصوفي العقلي وسلطة مؤسس المدرسة سواء كان من المتشاعرين (الأسلوب النيشوي والهيدجري) أو من أصحاب الأنساق المذهبية (الأسلوب الفلسفي التقليدي) .

لذلك فالغاية من المحاولة هي أن نفهم هذا الضمير الذي تتأسس عليه فلسفة الفكر الاجتهادي وما يترتب عليه من النتائج في مجال فلسفة النظر والعمل فلسفتها التي حاول ابن خلدون صوغها في

علمه الجديد. ذلك أن هذا الضمير ونتائجه يعنان المميز الجوهري لوظائف الفكر الإنساني من منظور فلسفة القرآن النظرية والعملية كما صاغها ابن خلدون وثمراتها في تنظيم العمران تنظيمًا مشدودًا إلى علاقة التاريخ بما بعد التاريخ أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين<sup>4</sup>. هدفنا إذن أن نفهم هذا الفكر فنحدد طبيعته وخصائصه موجهاً وسالها تحديد أصوله مما ينبغي أن يستمدّها منه إذا كان فعلاً ما يدعيه تعريفًا لذاته فيساعد على فهم الثورة الخلدونية.

ويقتضي ذلك أن نفحص أسس الدعويين الأساسيتين اللتين تستند إليهما الرسالة الإسلامية استناداً صريحاً الدعويين اللتين تقتضي هذه النسبة أن تكونا مصدر خصائص الفكر الإسلامي المضمر في وصف ذاته بكونه فكراً اجتهادياً:

1 - فما الذي يجعل رسالة سماوية تبني خطابها على دعويين تبدوان منافيتين لطبيعة الرسالات الدينية هما دعوى خم الوحي ودعوى الإعجاز المستند إلى انتظام العادات وليس إلى خرقها ومن ثم بناء الدعوة كلها على تدبر هذا النظام في الكون والتاريخ تدبراً عقلياً لعلمه وخلقاً للعمل بعلومه؟

2 - وما الذي يجعل هاتين الدعويين اللتين يصعب تحقيق شروطهما لإدراك ثمراتها تحرفان عن مدلولهما إلى عكسه فتجعلان الأمة تفهم منهما عكس المقصود شرطين للفكر الاجتهادي لتتحولوا إلى شرطين لقتله وتمويضه بمفهوم للاجتهاد يؤنّ مقولات الرسول ومفولاته. فلم يعد الختم بداية للفكر الاجتهادي للتعامل مع ما دعى لتدبره (الكون والتاريخ معرفياً وخلقياً) بل نهاية له يقتصر على الاجتهاد النصي حصراً في التأويل الفقهي للأحكام؟

قلبت حضارتنا في تاريخها المديد وخاصة منذ نكوص الصحوة إلى ما يشبه التبدّي المرضي<sup>6</sup> قلبت نموذج الرسول الشكلي المؤثر بخصائص فعله العقلية والخلقية إلى وثن مضموني يؤثر بمفعولات فعله فصار التوثيق حجة لتأسيس ثقافة التقليد الذي يجعل حضارة الإسلام تستند إلى افسد أصل رغم كون القرآن من حيث الجوهر ثورة دائمة على التقليد. فهو يقلبها من حضارة النقد والإبداع التي يريدّها القرآن إلى حضارة العقد والتقليد التي يريدّها من وثن سيرة الرسول الكريم رغم تنبيهه إلى عدم الوقوع

<sup>4</sup> انظر كتابنا في فلسفة الدين من المنظور الإسلامي دار الهادي بيروت ماي 2006.

<sup>5</sup> لم يفهم نقاة هذا المبدأ القرآني أن عدم التمييز بين إثبات القصص القرآني للمعجزات ونفيه لما عدا القرآن من الإعجاز في الرسالة الخاتمة خلال الرد على الممازين يؤدي إلى تغييب نوبة محمد أو تكذيب القرآن الكريم. والجميع يعلم أن أكثر حجج عبد المسيح الكندي ضد نوبة محمد مستمدة من المقابلة بين معجزات الرسل السابقين واضطرار الرسول الكريم إلى تبليغ رسالته بحسب سنن الكون لا بحسب خرقها: كالحاجة إلى الجهاد والحرص للأذى خلال الحرب الخ... لا يمكن أن يكون الرسول رسولاً حقيقياً إذا كان من شرطه المعجزات التي من جنس ما يقص القرآن في كلامه عن الرسالات المتقدمة على الإسلام لأن الكثير من الآيات القرآنية تبين أن الرسول بلغ به القول رداً على معاجزه إنه ليس إلا بشراً رسولاً فضلاً عن نفيه فائدة خرق العادات لأن ذلك لم ينفذ في الماضي (بدليل فشل الرسالات السابقة) ولأن وظيفتها الإخافة وليس الإقناع والرسالة الخاتمة لا تريد إلا الإيمان الخرافة من تبين الرشد من الغي: ولا يكون ذلك بخرق العادات بل بفهم النظام الكوني والأمري.

<sup>6</sup> النافع الظرفي لهذه المحاولة هو تقادم ظاهرة مرضية عمت السياسة الإعلامية العربية وخاصة منذ أن حدثت بدعة الدعوة بطريق الفضائيات الدينية. فهؤلاء الدعاة من أخطر الظواهر الحضارية التي إن تبادلت ستقتضي على كل فكر حر وعلى كل إمكانية للإبداع بين شباب الأمة. فلم أر في حياتي أكثر تديحلاً أو تحيلاً وتهويلاً من هؤلاء الدعاة الذين يستبدون الدعم ويصبحون لثييراً كل شروط الفصل العقلي والخلقي ويحولوا الإنسان المسلم إلى أطل من الأنعام التي تعيش دراما جماعية تخرجهما من التاريخ من أجل وعظ مرضي هدفه الأساسي منع المسلمين من الفعل التاريخي الحي والتأسي بالفعل التاريخي الميت.

في ما وقعت فيه النصراري التي ألهمت المسيح . لذلك فهذه المحاولة بالقصد الثاني هو تنزيه الرسول الكريم من هذا التوظيف التوثيني خلال علاج القصد الأول أعني فهم خصائص الفكر الاجتهادي .

ويقتضي هذا التنزيه أن نحلل مدلول ورائة صنفى أولي الأمر<sup>7</sup> للأنبياء أي العلماء و الأمراء لنفهم علل انتقالها إلى ورائة تضاد قصدها الأصلي ما دامت قد أصبحت أصلا للكهنوت الروحي (استبداد العلماء) المساند للجيروت الزماني (استبداد الأمراء)<sup>8</sup> جمعابين بعدي الطاغوت في التاريخ الحضاري الإسلامي الطاغوت الذي نراه اليوم يصبح أكبر أدواء أمتنا أدوائها المزمنة ؟

1 - فالدعوى الأولى المضاعفة والسلبية تتمثل في ختم الوحي في مجالات التقوم الخمسة<sup>10</sup> تشريعا وتنفيذا وفي نفي السلطة الروحية الوسيطة الناطقة باسمه تشريعا وتنفيذا . لذلك فحاصل هذه الدعوى ينبغي أن يكون نفي العلم المطلق عن العقل الإنساني دون الوقوع في النسبوية . ومن ثم فهي نظرية ثورية في الحقيقة المعرفية وفي نظرية الحقيقة الأيسية<sup>11</sup> التي يعمل بمقتضاها العقل الإنساني .

2 - والدعوى الثانية المضاعفة والإيجابية تتمثل في الاستدلال بآيات الانظام في الوجودين الطبيعي والتاريخي وفي ما نسيمه بالتدبير العقلي والحقلي اللذين بنى عليهما القرآن خطابه . وذلك هو الفكر الاجتهادي الذي يريده القرآن الكريم متهاجا وشرعة للبشرية بدلا من الوحي المتصل ومن السلطة الوسيطة التي تنوبه في الأدبان

<sup>7</sup> يتقسم شيخ الإسلام ابن تيمية على حق ولاة الأمر إلى العلماء والأمراء بشرط أن يكونوا بالصفات التي يقتضيها الفكر الاجتهادي كما نحاول تحليلها في هذا البحث استنادا إلى القرآن الكريم .

<sup>8</sup> وهم يزعمون العكس عندما يتحدثون عن الحكام الصالحين الذين يكرمون العلماء . لم يسأل أحد عن المال الذي يكرم الأمراء به العلماء من أين لهم به ؟ ليس هو ما أخدوه غصبا من الرعية بسبب خضوعها لهم خضوعا لتطيله الوجود هو هذا النوع من التحالف الخفي بين الكهنوت والجيروت لتكوين الطاغوت ؟

<sup>9</sup> وقد سمي علمائنا إلى تحرير الأمة من هذا الباء بما يمكن من النقد العلمي (كما في مصنفات صحيح الحديث) لكنهم لم يرتفعوا إلى التحرير الفلسفي الذي يسأل عن الأصل نفسه بدل محاولة الحد من تأثيره بالنقد العلمي لوضع الحديث المؤسس للطاغوت في كل القيم وليس في الفقه وحده . وراعنا هذا لم يعد طاغيا إلا في بعض إمارات الخليج فإنه لم يزل مع ذلك لأن ما كان يد علماء الدين والأمراء التقليديين أصبح يد علماء الدنيا المناظرين لهم (فقهاء الوضع والتكوير الطين والصمغيين والإعلاميين) والأمراء الجدد (ضباط الجيش والاستعلامات والأجهزة والمخابرات التي يدها الثروة والقوة) . لذلك بات التحرير المدني من هذين الواسطين بين الإنسان ورزقه سواء كان من المدخل الديني (علماء الدين والأمراء التقليديين) أو من المدخل الدنيوي (علماء الدنيا والأمراء الجدد) أمرا ضروريا وبصورة مفيدة . وهو ما نحاوله في هذا البحث من المدخلين .

<sup>10</sup> اثنتي في العديد من المحاولات أن أصناف القيم خمسة وليست ثلاثة كما يتصور الفلاسفة . فبالإضافة إلى القيم الثلاث المعلومة لا بد من شرط إمكانها القيسي أعني القدرة على التوجه أو الحرية لئتم الحيار بين مقابلي كل قيمة فتميز الصدق من الكذب مثلا . لو لم يكن قادرا على التوجه ومؤمنا بحرية الاختيار لاصنع علي أن أصدق أو أكذب . المرأة لا تصدق ولا تكذب بل هي يترأى عليها ما يوجد أمامها ولا تنزي هل ترائيه محكوم بما لها أو بما للتراثي من خصائص . ونفس عليها البعض يقتضي ترفع . فليس الأمر مقصورا على القدرة التوجهية عند الإنسان وإلا فإن حريته تكون مجرد وهم يخضع له هو ذو أصل وجودي حقيقي أي إن الوجود فيه جهات الإمكان والوجوب والامتاع وذلك هو النوع الخامس من القيم أو القيم الوجودية التي هي أصل كل القيم . وهي قيم لأن من يقيها في عقده كان يخسر كل ما يجري في الوجود ضروريا لا يمكن له أن يكون حرا (النوع الرابع المطلق بقدرة التوجه) ولا أن يميز بين الجمال والقيح أو الصدق والكذب والخير والشر . وكل دوداين تيمية على وحدة الوجود منها على هذه القاعدة : فإذا كان كل شيء ضروريا وانتفت الحيتان الأخريات بات تنمنا على الإنسان أن يميز بين الصدق والكذب والحسن والقيح والخير والشر والمظهر .

<sup>11</sup> استعمل الأيسية مصدرا صناعيا من الأيس بمعنى الوجود بدلا من الوجودية لتجنب معنى الوجودية معناها الذي ينافي القصد هنا . فالقصد هو مقومات الشيء من حيث هو كائن وليس ضربا من الشعور التراجيدي أو العيشي بالقيام الكياني .

الأخرى<sup>12</sup> . لذلك فحاصل هذه الدعوى هو نفي تعالي أي سلطة على العقل والإرادة الإنسانية دون الوقوع في القوضوية . ومن ثم فهي نظرية ثورية في السلطة السياسية والسلطة الروحية اللتين تعمل بمقتضاها الإرادة الإنسانية .

3 - وكنتا الدعويين يجمع بينهما القهم الصائب لنظرية ولاية الأمر أو وراثة ما يقبل الوراثة من المجاهدة الرسولية تأسيًا بخصائص أفعال الرسول العقلية والحقيقية لا محاكاة لقولات قوله ومفعولات فعله . فليس للرسول سلطان يرثه منه ولاية الأمر بصفتيهما . فهو متقن يبلغ ما يتقاه دون أن يستمد منه سلطان<sup>13</sup> . وهو يتقن من الله . ولا أحد من العلماء يمكن أن يزعم أنه يتقن من الله وإلا لذهبوا مذهب زاعمي الولاية . فيكون العلماء متقنين من آياته الكونية والأممية بتوسط التدبير المحرفي والحقيقي . وتلك هي ثمرة أفعال العقل (العلم) وثمرات أفعال الإرادة (العمل) النظرية في تدبير مسن الكون والتاريخ التي دعوا لتدبيرها مظهر مثل كل إنسان . ومن ثم فهم لا يرثون إلا واجب التبليغ : إذا كان الله قد نفى عن الرسول كل سلطان على مخاطبته فكيف يمكن لمن يزعم أنه وارث الرسول أن يرث منه ما لا يملك ؟ إرثهم إذن هو أن يبلغوا ما يتقونه من دراسة الآيات الكونية والأممية دون فرض أو سلطان . ويكون الأمراء متقنين لنفس الثمرات عمليًا ليكونوا بمقتضاها في خدمة إرادة الجماعة التي تسير شؤونها بمبايعتهم مبايعة حرة شرط أن يسيروها بحسب تلك السنن عملاً ببدأ أمرهم شورى بينهم . علم الآيات وإرادة الجماعات أصبحتا المصدرين البديلين من الوحي الذي ختم : ما يتقاه النبي وحيا يتقاه العلماء والأمراء طلباً معرفياً وسلوكاً خلقياً . فما يمكن أن يرثه العلماء هو وثاقة التقني وأمانة التبليغ إذا توفر فيهم شرط الطلب الصادق والاستماع الفاهم . أما ما يرثه من اختارته الأمة للإمارة فهو بالإضافة إلى ذلك مطابقة الفعل للقول وإتقان التنفيذ الذي ينبغي أن يكون أقرب ما يكون للإرث الأول .

4 - والسؤال التاريخي هو كيف تحولت هذه الوراثة إلى سلطة في المجال الروحي يدعيها العلماء وسلطة في المجال الزماني يدعيها الأمراء سلطة تستخدم الأمة بدل من أن تكون في خدمتها حتى باتت الأمة فاقدة للقدرة على رعاية أمرها الذي استبد به العلماء والأمراء ؟ كيف أصبح أولو الأمر يولون الأمر النظري والعملي غصبا ويجعلون منه سلطاناً فوق ثمرة عقل المسلم وثمره إرادته ؟

5 - والسؤال التصوري هو لم حصل ذلك في الحالة الإسلامية فصار عين الحائل الحقيقي دون الفكر الاجتهادي لأنه نقيضه المطلق ومن ثم دون فهم القصد بالقرآن دسورا للمسلمين وحلا لمعضلات الوجود الإنساني في كل زمان ومكان . فلا يمكن لقولات أي قول ولا لمفعولات أي فعل أن يكونا مطلقين بحيث يصلحان لكل زمان ومكان إلا إذا كان القصد في الحقيقة ليس المقولات ولا المفعولات بل خصائص القول والفعل الذي جمعه القرآن بديلاً من الوحي المصل ومن السلطة الروحية النابتة عنه .

<sup>12</sup> لكن مؤسسي الرسول ذهبوا إلى حد نفي كل حجج القرآن الكريم وادعوا له معجزات غير المعجزة القرآنية حتى يعودوا إلى عكس الروح القرآنية فيصبح الإعجاز قولاً يخرق الماديات بدلاً مما هو عليه في القرآن الكريم احتجاجاً بانتظامها . لذلك فيمكن أن يعد هذا العمل تخليصاً للإسلام والمسلمين من هذا الترفين . إنه محاولة في تنزيه للرسول الكريم من أن يستعمل أصلاً للكهنوتية السائدة للتجربة تأسيساً يعود بالمسلمين إلى الطاغونية التي اشترطت الآية 256 من البقرة الكفر بها مقدماً على الإيمان بالله .

<sup>13</sup> الآيات الثلاثة على ذلك لا تكاد تحصى .

## التعريف التصوري الإيجابي:

يمكن تعريف الفكر الاجتهادي إيجابيا بمقومات فعل الاجتهاد من حيث التصور . وينبغي أن تكون البداية نص القرآن نفسه<sup>14</sup> . فالجميع يعلم أن كلمة "اجتهاد"<sup>15</sup> لم ترد نصا في القرآن الكريم . لكن معانيها تكاد تكون المضمون الأساسي للقرآن الكريم فضلا عن كون المفردة مشتقة من نفس مادة "ج ه" المشتركة بين الاجتهاد والجهاد . وكلمة جهاد كثيرة التردد فيه وهي في مدلولها العميق جامعة بين الجاهدين النظري (ثمرة العقل العقلي)<sup>16</sup> والعملية (ثمرة الفعل الإرادي)<sup>17</sup> . ففي الآيتين الثامنة من العنكبوت والخامسة عشرة من لقمان نجد كلاما في مجاهدة الأيوين لابنائهما حتى يرداهم عن الإيمان . ولما كانت المجاهدة<sup>18</sup> في هذه الحالة لا تكون إلا بوسائل الإقناع القولية (المنطق) أو الفعلية (الأمر والنهي الحلقية) بات القصد اجتهاد الأيوين في إقناع ابنائهما بخيار عقدي يردان فرضه عليهم . كما نجد آية تقصر الجهاد على الجهد عامة دون تحديد وهو ما يفيد أنها تتضمن الجهد المادي والجهد الفكري كما ورد في الآية التي تتكلم على من يجاهد في سبيل الله دون وسائل تجهيزية للجهاد عدا جهده: "والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرهم منهم سخر الله منهم" 79 التوبة .

ونجد بعض الآيات تتكلم على "الجهاد في الله" مباشرة دون مفردة "سبيل" . فيكون العموم فيها والمباشرة الدالين على عدم الاختصار على معنى الجهاد التقليدي بل هي تتعلق بالجهاد بمعنييه النظري والعملية أي بالمجاهدات جميعا: 69 العنكبوت . وأخيرا فالآية الحاسمة هي الآية التي تتكلم على الجهاد بالقرآن الكريم 52 الفرقان: وذلك هو جوهر الاجتهاد النظري والعملية لأن القرآن ليس سيفا أو أداة مادية للجهاد بمناه المعارف بل هو حجة (جدل) وأخلاق (حرية).

والمعلوم أن فعل الجدل في الخطاب القرآني يحدد منهج الترية العقلية أو نظام القيم المعرفية من المنظور الإسلامي وفعل الأخلاق فيه يحدد أسلوب الترية الإرادية أو نظام القيم الحلقية من المنظور

<sup>14</sup> الآيات المحمّدة لتحديد مفهوم الاجتهاد: العنكبوت 8: "ووصينا الإنسان بوالديه حسنا وإن جاهدك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما إلي مرجعكم فأنتين كما كنتم تعملون" . لقمان 15: "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سبيل من أناب إلي ثم إلي مرجعكم فأنتيكم بما كنتم تعملون" . التوبة 79: "الذين يلزمون المطرعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرهم منهم سخر الله منهم ولهم عذاب أليم" . العنكبوت 69: "والذين جاهدوا فينا لهديتهم سبينا وإن الله مع المسحطين" . الفرقان 52: "فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا" .

<sup>15</sup> المرة الوحيدة التي استعملت فيها كلمة الاستبطاء في القرآن الكريم لم تكن ذات علاقة بالاجتهاد الفقهي ومع ذلك فقد حصر الاجتهاد في دلالة الفقهية .

<sup>16</sup> لماذا نتكلم على أفعال العقل ولم نتكلم على العقل؟ القصد هو العقل من حيث هو مصدر عقل وليس من حيث هو كائن ذو قيام جوهرى لعدم وجود مثل هذا الكائن في القرآن الكريم بل كل ما يوجد فيه هو أفعال العقل مصدرا مصدرا .

<sup>17</sup> لماذا نتكلم على أفعال الإرادة ولا نتكلم على الإرادة؟ القصد هو الإرادة من حيث هي مصدر أراد وليس من حيث هي كائن ذو قيام جوهرى نفس الطل الواردة في الهامش السابق .

<sup>18</sup> مفهوم المجاهدة في شفاء السائل لا ينخلو له ثلاث درجات في الظاهر . لكن من يحسن قراءة شفاء السائل والمقدمة يرى أن ابن خلدون يميز في المجاهدة الثالثة شريين من الكشف . فالكشف الغوري يكون ثمرة المجاهدة الثانية أو مجاهدة الاستقامة وهو أمر يعتبره صاحبه بلوى فيحاول الاجتاد عنها . أما الكشف القصدي فهو ما ألقى ابن خلدون بما يتأرب حرمة . ثم فرق ذلك كله مجاهدة الرسالة التي هي كشف غوري بسبب الاصطفاء . فتكون المجاهدات بذلك خمساً لا ثلاثاً . والقام لا يسمح بأكثر من هذا .

الإسلامي: وهما الأمران اللذان يمكن للقرآن أن يكون بمقتضاها دسورا للبشرية صالحا في كل زمان ومكان. فالخطاب القرآني يكون بذلك جامعا لشرطي هذه الوظيفة ومن ثم لمحددات إعجازه بوصفه اجتهدا بهذا المعنى الذي يجعله خاتما إذ هو يعني عن تواصل الوحي وعن السلطة التي تنوب الوحي: فلكل مؤمن على نفسه بصيرة.

ولما كان الفرق بين تصور الفكر الاجتهادي هنا وواقعه عندنا بينا لكل ذي بصيرة بات من الضروري أن نفهم علاقة توقف الاجتهاد بمقتضيات هذه الخصائص فنفهم علة توقفه توفقا يختلف عما يسمى عادة بالخلق الإرادي لباب الاجتهاد الفقهي الغلق الذي هو مجرد دعوى كاذبة. فالفكر الاجتهادي لا يمكن أن يخلق إراديا أيا كان مجاله بل هو يتوقف بمجرد أن تجف الأصول التي بني عليها أعني بمجرد أن يصبح مجرد فكر مجتهد من جنس ما ينسب إلى أصول الفقه وليس فكرا اجتهاديا. الفكر الاجتهادي لم يتوقف إراديا بل هو قد بلغ الرق الأخير لما فقد الوعي بخصائصه المميزة فلم يعد بالوسع الذهاب به إلى أكثر مما وصل إليه بسبب موت البحث في خطة استثمار المنبع توقفا آل بها إلى النضوب.<sup>19</sup>

والمعلوم أن خطط استثمار المصادر تخضع لمنطق يحتاج البحث فيه أن نشرحه بمثال مستمد من العمارة. فالقصود بخطة استثمار المرجعيات سواء كانت رمزية (التصورات الدينية والنظريات الفلسفية مثلا) أو مادية (الظواهر الطبيعية مثلا) أو جامعة بين الأمرين (الأحداث التاريخية وكل المنتجات الحضارية مثلا) أمر يقبل القيس على خطط استثمار الأسس في العمارة: أسس البناء نسيبة إلى البناء فإذا أردنا بناء من جنس مختلف فلا بد أن نعيد النظر في الأسس. إذا بلغ البناء حدا معينا من الارتفاع يصبح الأساس عاجزا عن حمل ما فوقه فيحتاج إلى الاستئناف من رأس.

وينبغي أن نفهم أن عجز الأساس في هذه الحالة ليس هو عجز الأرض التي حفر فيها لتلا يظن أن القصد من مراجعة الأصول المساس بالأرض التي تضرب فيها. فأسس الفكر الاجتهادي الإسلامي لم تتم مراجعتها. لذلك فهي لم تعد كافية للبناء عليها. لكن ذلك لا يعني أن الأرض التي تحفر فيها تلك الأسس لتفوس الأصول في أعماقها هي القاصرة بل الأسس التي حفرت فيها. وينظر الأرض في مثالنا مرجعيات الفكر الاجتهادي كما سنحددها لاحقا. لذلك فإنه لا يمكن اعتبار إعادة النظر في الأسس مساسا بالأرض التي تحفر فيها قواعد الأسس. ويقضي فهم ذلك أن نصف خطط الاستثمار والعلوم الأدوات التابعة لها بحسب حاجتها خلال تدرجها الناتج عن المراجعة المستمرة.<sup>20</sup>

1 - الأصل علوم القرآن المستمرة بعد المحققة للنصين وعنها تفرع الاستثمارات الجزئية الثمان منها

إيجابيان والثمان مليون.

<sup>19</sup> انظر لمزيد التوضيح محاورتنا مع الشيخ الوطني بعنوان إشكالية تجديد أصول الفقه دار الفكر والفكر الماصر دمشق وبيروت ديسمبر 2005.

<sup>20</sup> دور الغزالي في مراجعة خطة الاستثمار بما أخذ من الفلسفة شكلا ومن التصوف مضبوئا أمر يطله الجميع. فهو قد راجع مفهومي التحليل والتأويل اللذين يفترضان النص ظاهرا باطنه يأتيه من التحليل الذي يعلّاه بالمضوون الفلسفي أو بالتأويل الذي يعلّاه بالمضوون الأسطوري الصوفي أو الشيعي.

2- الاستثمار الفقهي وهو الأكثر إلحاحا وينقسم إلى الفقهي المعاملي والفقهي العبدى ومنه يتفرع

التصرف.

3 والاستثمار الدعوي ويجمعها كلها ويتج عنه بالقصد الثاني الاستثمار الخلافى بفرعيه لأنه ينقسم

إلى نوعين هما:

4- إما الاستثمار الخلافى التابع للأول وذلك هو الاستثمار فى الخلافات الفقهية أو الجدل بين

المذاهب الفقهية فى الاجتهاد الشرعى لمعالجة نفس القضايا بطول أو أحكام مختلفة.

5- أو تابع الاستثمار الخلافى التابع للثاني وذلك هو الاستثمار فى علم الكلام أو الجدل بين النحل

والمحل فى الاجتهاد العقدي لمعالجة نفس القضايا بطول أو عقائد مختلفة .

أزمة الفكر الإسلامى الذى لا يكون إسلاميا حقا إذا كان اجتهاديا هي أنه تصور هذه الاستثمارات مستندة إلى أصول قطعية و ضرورية ونهائية فلم يسأل عن علل جفافها وعجزها عن تحمل العمارة المتطورة التى آلت إليها الحضارة الإنسانية والثى لا يمكن للحضارة الإسلامية أن تجارها إذا لم تكن أكثر منها جرة فى استئناف التأسيس من رأس كلما كان ذلك أمرا يقتضيه تحفيز الإبداع الحضارى . وهذه الأزمة خلقية ومعرفية:

فهي خلقيا خلطت بين الأسس والأرض التى تضرب فيها الأصول فظنت المساس بالأسس مساسا بالأرض . لم يفهموا أن ناطحات السحاب هي أيضا تغرق أسسها فى الأرض رغم أن أسسها تختلف تماما عن أسس الدور العادية فضلا عن الحيام التى يمكن أن نشبه بها الأنساق الأولى التى بنى عليها الفكر الاجتهادى عند المسلمين فى هذه الأصناف من استثمار المرجعيتين القرآنية والسنية إضافة إلى غياب استثمار الآيات الكونية (العالم الطبيعى) والأمرية (العالم التاريخى) الآيات التى أغفلت تماما أو تكاد وأقصر فيها على المعلومات الشحيحة التى وردت فى التراث الفلسفى المنحط الذى لم يتجاوز خرافات إخوان الصفاء وشعوذات المتصوفة من أمثال أسرار الحروف وكل التناسبات التنجيمية .

وهي معرفيا لم تفهم أن الاستنباط ذو قبلتين سواء تعلق بالعلوم المستثمرة للمرجعية النصية (علوم النقل) أو للمرجعية الوجودية (علوم العقل): القبلية المقبلة والقبلية المدبرة . ففي القبلية المقبلة يكون الاستنباط منتجها من الأسس التى تسلمناها بمقتضى الغاية المطلوبة إلى نتائجها أسس العلم الطبيعى أو العلم التاريخى من الظواهرات الموجودة أو من النصوص المتعلقة بها . وفى الاستنباط المدبر يكون الاستنباط متجها من الأسس التى تسلمناها بمقتضى الغاية المطلوبة إلى شروطها شروط العالم الطبيعى أو التاريخى من الظواهرات أو من النصوص . وكل أزمة تحصل فى التوجه الأول دليل على بلوغ قدرة الأسس إلى غايتها إذ أصبحت عاجزة عن أداء دور الأساس الكافى لتحقيق ما تراكم من تجدد فى الغاية المطلوبة فيصبح اللجوء إلى التوجه الثانى أمرا محتوما . ويصح هنا على أزمات النظر والعمل على حد سواء وفى صنفى الفكر (الدينى والفلسفى) صنفيه اللذين يقبلان التقسيم بحسب مجالات القيم التى أشرنا إليها: الفكر الدينى أو الفلسفى فى مسائل الذوق وفى مسائل الرزق وفى مسائل النظر وفى مسائل العمل وفى مسائل الوجود.





## الفصل الأول: مفهوم الفكر الاجتهادي

### المسألة الثانية: كيف تكون الفكر الاجتهادي تاريخيا؟

لن نطيل الخوض في تصورات هذه التكوينية التي غلبت عليها السمة الإيديولوجية بحسب صدورها عن علماء النقل أو علماء العقل لحظتها أو بعديا منذ النهضة والصحوة . فما يهمنا هو الوصل بين الكلام في التكوينية المتقدمة على ما يسمى عادة بعصر الانحطاط وما تلا ما يسمى بعصر النهضة . لذلك فسنتكفي بتحديد مراحل التكوينية الأولى من منظور ما تحقق فيها من مقومات الفكر الاجتهادي وعقبات تلك المقومات لتكون جسور الوصل مع التكوينية الثانية منذ عصر النهضة وهي تكوينية استوعبت التكوينية الأولى مع استيعاب ما يرد عليها من الفكر الإنساني الحديث .

#### التكوينية الأولى:

فنحن نقسم تكوينية الفكر الاجتهادي الأولى إلى خمس مراحل تقدمت ما يسمى عادة بعصر الانحطاط . ونحن ننفي عنه هذه الصفة الظالمة بل نعتبره في هذه المحاولة عصر الاستيعاب العميق لمقومات الروحانية الإسلامية في الأرض التي أسلم أهلها مع تعريب عميق لبعضها بفضل فعلى ثورين غالبا ما يهمل الناس دورهما الاساسي في منزلة الامة الإسلامية الحالية أعني مرحلة التشييت الرمزي في الدفاتر والتشييت الروحي في الضمائر :

1 - المرحلة النبوية: التلازم بين تحقق المرجعية الرمزية والفعلية من جهة والحدث التاريخي من جهة

ثانية.

2 - المرحلة الراشدية: بداية الانفصال بين المرجعية الرمزية والفعلية التي تمت والحدث التاريخي الذي

صار مفتوحا إلى يوم الدين .

3 - مرحلة التكوين المستقل لعلوم الملة ذات القوة الأولى: الفقه خاصة والعلوم الأدوات البسيطة.

4 - مرحلة التكوين المستقل لعلوم الملة ذات القوة الثانية: ما بعد الفقه وما بعد العلوم الأدوات البسيطة.

5 مرحلة التمازج وتبادل التأثير بين علوم الملة التي صار لها بعد نظري واع بنفسه وقادر على الحوار الصدامي والفلسفة وعلومها.

أما قرن الأزمة الفاصلة بين الحقبة الأولى (القرون الأربعة الأولى: من الأول إلى الرابع بدخول الفايين) من العصر الأول (القرون التسعة الأولى: من القرن الأول إلى القرن التاسع بدخول الفايين) والحقبة الثانية منه (القرون الأربعة الثانية: من السادس إلى التاسع بدخول الفايين) فهو القرن الخامس قرن ابن سينا والغزالي: إنه قرن الزلزال الأول أو القدر التسقي الناتج عن الصدام بين المرجعين الدينية والفلسفية. فمن الفكر الفلسفي بداية إلى الفكر الديني غاية يمكن الرمز للعملية بفكر ابن سينا. ومن الفكر الديني بداية إلى الفكر الفلسفي غاية يمكن الرمز إليها بفكر الغزالي. لكن العملية أجهضت فلم تقدر على تحقيق تجاوز التخرج بين المرجعتين بل والتفتي بينهما. ولما كان المطلوب مستحيلا للاعتماد على الوصل التلفيقي أو الفصل التفريقي فقد آل إلى ترميم الفلسفة والكلام والفقه والتصوف ترميمها الرباعي بالطريقتين خلال القرنين السادس والسابع ترميمها يمثل السهرودي والرازي مشرقا وابن رشد وابن عربي مغربا.

لكن الزلزال الذي أحدثه ابن سينا والغزالي ظل يعمل في الأعماق إلى أن اكتملت المهمة عند ابن تيمية وابن خلدون اللذين يمكن أن ننسب إليهما بداية التكوينية الثانية لكونهما شرعا في تحديد الشروط النظرية والعملية لتجاوز الفصام الثقافي بين المرجعتين الدينية والفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية. ولو لم يكن هذا الفصام بين المرجعتين الدينية والفلسفية قد عدنا إليه في عصرنا لما كتبت حرفا في مثل هذه المسائل للخروج من الرمل المتحرك الذي اعتبر المخرج منه زلزالا ثانيا أكبر من الذي حققه الرابع الذي ذكرنا: ابن سينا والغزالي بداية وابن تيمية وابن خلدون غاية.

ولنحل الآن مراحل هذه التكوينية الأولى لندرك دلالاتها العميقة فنسهم في تحقيق التوجهات الفكرية التي يمكن أن تحقق الزلزال الثاني الذي ينبغي أن يكون عين الزلزال القرآني: فلا شيء يزلزل النفس البشرية أكثر من قراءة القرآن الكريم. وهو يزلزلها ليخففها من أثقالها فتصبح مبدعة في النظر والعمل الخيين عن كل السطو المعالية على هذه العلاقة بين الإنسان وكلام الله الذي يخاطب عقله لينظر وإرادته ليعمل نظرا وعملا في كل آياته الكونية والامرية وبهما.

1 - الممارسة الأولى: المرحلة المحمدية وهي مرحلة الاجتهاد العجيب للتلازم بين تحقق المرجعية وتحقيق الحدث بالتساوق. ويمثل هذه المرحلة أفضل تمثيل لجدل القرآنيين (المكي والمدني) والحديثين (القدس والسادي) المتلازمين بالتساوق مع التاريخ المقدس الجاري فعلا في تاريخ المسلمين الحي وفي تاريخ البشرية المقصوص رمزا في نصي القرآن والحديث. وفيها المرجعية نفسها هي الفاعل: ليس يوجد تمييز بين الفاعل ومعايير الفعل التي هي عين أخلاقه. وهذه المرحلة تبقى الغاية التي سنرى كيف أشار الرسول الكريم إلى كيفية العودة إليها من خلال أمرين يهملهما من لم يفهم عبارة السنة والجماعة: فختم الوحي سلبا وعصمة الأمة إيجابيا يعنيان أن من سيقوم مقام المرجعية الفاعلة هي الأمة التي صارت أخلاق القرآن قيم تربيتها

تصبح السنة منا والجماعة جمعا انتقالا من دلالة الاسم الجامد إلى دلالة المصدر المتحرك.

2 - الممارسة الثانية أو "مابعد" الممارسة الأولى: المرحلة الراشدية التي تمثل اجتهدا الوصل العملي بين المرجعية المقدسة ببعديها الرمزي والفعلية بعد أن انفصلت عن فاعل التاريخ الفعلي أعني الأمة والرسول اللذين كانا يحققان التاريخ خلال تحقق المرجعية: كانت العلاقة بين المرجعية وفعل التاريخ علاقة حصول متساوق وهاهي ذي الآن تصبح علاقة حاصل قديم وحصول لن يتم لأنه سيقى تحقيقه جارا إلى يوم الدين . لم تعد المرجعية تعمل مباشرة في الحدث ولا الحدث يعمل فيها مباشرة . فبعد أن كان كلا منهما جزءا من الآخر باتت المرجعية بحاجة إلى وصل بالحدث الذي أصبح منفصلا عنها وبات الحدث بحاجة إلى وصل بالمرجعية التي أصبحت منفصلة عنه .

وهذا الوصل في الاتجاهين هو الذي سيؤسس للسلمتين النظرية والعملية من المرجعية والحدث بدائتين وغائيتين بدءا بالمستوى الأول من التنظير أو الاستثمار المباشر للمرجعية منها إلى الحدث<sup>21</sup> مع غياب الاستثمار المقابل من الحدث إلى المرجعية<sup>22</sup> إلا ضمينا وبصورة الإدراك الغفلي<sup>23</sup> . ومع ذلك فستبقى مرحلتا الممارسة الحية (البوية والراشدية) للتلازم بين المرجعية والحدث المثال الأعلى لفكر المسلمين ووجودهم بمقتضى هذا التلازم والتساوق بين المرجعية والحدث رغم المروحة بين التطابق في المرحلة الأولى وأدنى انفصال بينهما في المرحلة الثانية . ولا معنى للخيرية المنسوبة إلى الصحابة والتابعين إلا بهذا المعنى: التلازم والتساوق بين المرجعية والحدث في القول والفعل وليس في الأقوال والمفعولات كما سنرى أي إنهم كانوا يستنون ويجمعون فيدعون السنن الجامعة ولم يكونوا يقلدون سنة أو جماعة مقدمة عليهم ومنفصلة عنهم .

3 - التنظير الأول أو الاستثمار المباشر للمرجعية: استقراء القرآن والسنة بحسب الحاجة لتحقيق الوصل النظري بين المرجعية المقدسة ببعديها الرمزي والفعلية والتاريخ الفعلي المصحوب باجتهد وضع العلوم الأدوات لجعل الوصل السابق ممكنا بصورة موضوعية تحسم الخلاف عند حصوله . وبذلك فالفكر الاجتهادي لم يقتصر على الفكر الاجتهادي النازل من المرجعية إلى الحدث بل هو خرج منها بسبب الحاجة إلى العلوم الأدوات دون أن يكون الخروج متعلقا بالفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية . ما خرج إليه هو أمر آخر غير المرجعية وغير الحدث الذي تتعلق به لكونه يخص الحدث الأعم الذي يمكن من تحقيق الفكرين النازل والصاعد: إنه حدث أدوات فهم النص اللسانية وأدوات فهمه التاريخية . فأما الأدوات اللسانية فهي علوم اللغة عامة . وأما الأدوات غير النصية فهي الخبر التاريخي عامة .

<sup>21</sup> منسجبه الفكر الاجتهادي النازل من المرجعية إلى الحدث: وهو نازل لأن منطق الاستثمار فيه هو التنزيل أعني محاولة إخضاع الحدث للمرجعية بهدف رفعه إليها .

<sup>22</sup> منسجبه الفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية: وهو صاعد لأنه يعكس الاستثمار السابق ينطلق من الحدث ويبحث له عن حكم في النص ينطبق عليه وهذا هو فعل الاستعمال القضائي للأحكام عند طلب الحاط أو الوصف المناسب حتى يجدوا الحكم القابل للتنزيل على النازلة العينية التي عرضت للحكم .

<sup>23</sup> المحاولة الأولى التي تتجاوزت الإدراك الغفل وجعلت هذا الأمر مادة للتنظير هي محاولة ابن خلدون: فقلك هو جوهر مشروعه في المقدمة أعني وضع علم العمران بحسب فلسفة التاريخ القرآنية ولكن ليس بمنهج تفسير القرآن بل بمنهج فهم التاريخ بالطريقة التي سماها القرآن تدر الحلق والأمر .

4 - النظر الثاني أو "مابعد" النظر الأول: تأسيس العلوم الأدوات والغايات بمنهج الاستقراء والجدل المولد للنظريات المقصورة على مجال نظير لمجال العلوم الإنسانية وإهمال شبه تام لمجال علوم الطبيعة. وذلك أمر مفهوم. ف"ما بعد" النظر الأول يكون دائما محكوما بموضوعه أعني بالتنظير الأول. لذلك فهو لم يتعد أصول الفقه ونظريات اللسان والبلاغة والتاريخ. ولما كان الفكر الاجتهادي المساعد من الحدث إلى المرجعية غير موجود فإنه لا وجود لتنظير أول في الامر الكوني ومن ثم فلا يمكن أن يوجد ما بعد تنظير أول. لا وجود لعلوم كونية ومن ثم فلا يمكن أن يوجد "ما بعد" لها. لذلك قلنا إن ما حصل مقتصر على ما يمكن أن يعد من العلوم الإنسانية مع إهمال تام للعلوم الطبيعية.

5 - النظر المذهبي والانفتاح على مجال علوم الطبيعة: بداية التأثير بالعلوم الفلسفية والوعي بمسألة التحليل<sup>24</sup> والتأويل<sup>25</sup> المذهبيين. وبفضل هاتين المسألتين يمكن أن نفهم الدلائل الزائفة من العلوم المطلوبة قرآنيًا بآثر التحليل والتأويل المذهبيين أعني كلام الخلاف المذهبي في العقيدة ظاهرا وباطنا (أصول العقيدة: علم الكلام والتصوف النظري) وكلام الخلاف المذهبي في الشريعة ظاهرا وباطنا (أصول الشريعة: الفقه والتصوف العملي) والاعتماد على العلوم الأدوات والعلوم الغايات الفلسفية.

وقد بلغت هذه المرحلة الذروة بحصول الصدام بين الموقفين النظريين الذاتي والأجنبي أو بداية الأزمة العملية والنظرية. ويرمز إلى هذه الغاية الغزالي وسعيه لإصلاح نظريتي التحليل (في الجدل مع الفلاسفة وخاصة في تهافت الفلاسفة: بيان أن الضرورة المنطقية اللازمة في شكل العلم لا تقتضي الضرورة الوجودية في موضوعه) والتأويل (الجدل مع الباطنية وخاصة في فضائح الباطنية: بيان أن الدلالة المجازية ليست بغير ضابط بل للتأويل قواعد يمكن أن نجعلها في أسس الهرمونيوطيا أو علم القراءة السوية للنصوص) لحصر الخلاف في العلوم الغايات الفلسفية وليس في العلوم الأدوات. لكن هذا الحل يفضّل العلاقة بين الأمرين فلا يدرك ما تتضمنه الأدوات من التزام وجودي تابع للغايات: تصور المنطق الأرسطي قابلا للفصل عن الميتافيزيقا الأرسطية لعممه أداة للعلوم الإسلامية<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> وذلك هو موضوع تهافت الفلاسفة: فأهم ما هي الكتاب هو مناقشة نظرية السببية لإثبات أمر ثوري لم يقع الانتباه إليه. فهو قد أثبت أن التحليل ضرورة شكلية للعلم الذي لا يمكن أن يقوم من دون الضرورة المنطقية. وهذه الضرورة الشكلية لا تقتضي الضرورة المادية في الموضوع المعلوم بل هي تقتضي الانضمام فيه دون حاجة إلى التسليم بأن غيره متحقق. ذلك أنها لو فُلت لبات العلم مستحيلة. فمن شروط الطريقة العلمية أن يكون النسق العلمي منظومة فرضيات اختيرت لمناسبتها الظاهرة التي يراد تفسيرها. فإذا فرضنا ضرورة مطلقة في الوجود وكان العلم أحد الموجودات بات تراخي المعلوم في العلم من جنس تراخي المترابي في المرأة فلا يمكن تصور بدائل منه ويصبح العلم نفسه ضروريا. وهنا ما لا يصدق عاقل لأن نفس الظواهر يمكن أن تفسر بعدة فرضيات بدائل بعضها من البعض. ومن ثم فافهم في التحليل العلمي أن يكون الانضمام في النسق النظري وهو الضرورة المنطقية قابلا لوصف انتظام ما في الظواهر التي نريد تفسيرها دون اعتبار ذلك التفسير مطابقا باطلاق للظواهر إذ بذلك يصبح تقدم العلم مجتمعاً بل مفهوم الصدق والكذب يصبحان متحققين. راجع في ذلك كتابنا مفهوم السببية عند الغزالي في ضوء العربي دار بوسلانة تونس 1983 ط 2.

<sup>25</sup> وذلك هو موضوع فضائح الباطنية. حللنا الأمر بإضافة في مقالنا حول المائة عام الأخيرة في الفكر الفلسفي نشر حولة الأمة للأخت الفاضلة نادية مصطفى القاهرة 2003.

<sup>26</sup> لم يتبّه الغزالي إلى ما اتبّه إليه ابن تيمية الذي أدرك أن قواعد التحليلات الثنائي هي التي تجعل التحليلات الأوائل قابلة للتطبيق على الموضوعات الموجودة. ومعنى ذلك أن ابن تيمية مثل الغزالي لم يناقش الخطأ الصوري من حيث صورته بل من حيث انطباقه على الموجودات ومن ثم من حيث ما يحتاج إليه من منطق متعال بالمعنى الكلي وهو المعنى الذي خصص له أرسطو التحليلات الثنائي بمقتضاها لقواعد الاستقراء البرهاني ولقواعد الحد. فكان النقد التيمسي غاية الثورة النقدية لكونه أدرك العلاقة بين المنطق الأرسطي وأسس الميتافيزيقية وكان نقد الغزالي مجرد بداية لكون صاحبه لم يدرك هذه العلاقة فظن المنطق الأرسطي مجرد آلة.

لكن محاولات الوصل في حالتي الممارسة (الأولى والثانية) والتنظير (الثالثة والرابعة) بقيت بين المرجعية يبعديها وما هو من جنسها في عمل التاريخ الفعلي دون الوصل الثاني بين المرجعية وما هو من جنسها من جهة وبين علم الفاعل وعلم المفعول وعلم الفعل من جهة الفاعل (الطريقة) ومن جهل المفعول (المنهج): من هنا استثناء علوم الطبيعة والتاريخ والتقنيات المادية (الفعل في الأشياء) والتقنيات الرمزية (الفعل في البشر). وذلك هو مصدر كل القيات التي يمكن تلخيصها في تجدد الأصول التي أصبحت تعد من العلم الضروري أو من القطعي الذي لا يقبل المراجعة.

#### التكوينية الثانية:

تنقسم التكوينية الثانية إلى خمس مراحل كذلك. وهي مراحل منظرية للمراحل السابقة وإن في ترتيب مقلوب. فهي تبدأ بغاية النقد الجذري لفشل محاولة تجاوز المراحل الخمس السابقة فشلها في عمل الغزالي وابن سينا. والغاية هي عمل ابن تيمية وابن خلدون. ثم هي تعود متراجعة إلى البداية أعني مرحلة الرسول الكريم غاية للتلازم المبدع بين المرجعية والحدث: مشكل المسلمين الحالي هو كيف لهم بموقف يدع الحدث وقيم الحدث فيكون سائنا وجامعا مثل المرحلة الأولى بدل أن يكون تابعا لسنها وجمعها المحتط في سنة وجماعة "موها" ليحمي بها بعد أن فقد القدرة على السن والجمع.

فابن تيمية ينطلق من مسالة استثناء المرحلتين الأخيرتين مما يتصوره مبدأ تفسير يمكن من فهم تاريخ فكر الإسلام السوي أعني الفكر المطابق لفلسفة القرآن العقدي<sup>27</sup>. وابن خلدون ينطلق من مسالة استثناء المرحلتين الأوليين مما يتصوره مبدأ تفسير يمكن من فهم تاريخ فعل الإسلام السوي أعني فعل المسلمين المطابق للسنن التي حددها القرآن أي فلسفة القرآن العملية أو الشرائع<sup>28</sup>. فكان الأول مصلحا من منطق العقيدة لتحقيق شروط الفعل الحر وتحرير الإنسان من الاستبداد الروحي لكنيسة عقائد العنف الرمزي أو الإرهاب الأخرى: المناق من المتصوفة والفقهاء. وكان الثاني مصلحا من منطق الشريعة لتحقيق شروط النظر الحر وتحرير الإنسان من الاستبداد الزماني لدولة شرائع العنف المادي أو الإرهاب الدنيوي: المجرم من الأمراء والفقهاء.

والجمع بين الموقفين الإصلاحيين هو المطلوب منذئذ لإرجاع الأمة إلى الفعل التاريخي المبدع رغم أن الأمر لم يبق مع الأمراء والعلماء بل مع البديل من الأمراء والمتصوفة ومناق الفقهاء أعني مع الضباط والأجهزة وما يزعم إعلاميين ومفكرين ومبدعين وقانونيين من العلمانيين بعد أن استولوا على ولاية الأمر وأبقوا الأمة عامة تابعة لهم تبعيتها في عصور الانحطاط لمن باتوا يشغلون وظائفهم وكأنهم هم استبدادا بالسلطتين الروحية والزمانية.

#### 1 - مرحلة تحقيق غاية المرحلة الفاصلة بين حقبتَي العصر الأول الذي يمتد إلى نهاية القرن التاسع

<sup>27</sup> إصلاح العقيدة والفلسفة النظرية هو المهم الأول لمشروع ابن تيمية الفلسفي. وهو قد اخطر هذه السبل لتعليه تأخر الأمة بفساد العقيدة الناتج عن تأخر فلسفة الطبيعة وما بعدها وتصوف وحدة الوجود النافين لشروط الفعل الحلقى الحر.

<sup>28</sup> إصلاح الشريعة والفلسفة العملية هو المهم الأول لمشروع ابن خلدون الفلسفي. وهو قد اخطر هذه السبل لتعليه تأخر الأمة بفساد الشريعة الناتج عن تأخر فلسفة التاريخ وما بعده وتصوف وحدة الوجود النافين لشروط الفعل الحر السياسي.

أو الخامس عشر أعني إلى سقوط عواصم الإسلام ذي الثقافة الناطقة بالعربية في المشرق والمغرب (سقوطها تحت وطأة البربريين الآتية من الشرق أو المغول والآتية من الغرب أو الإسبان). وهي مرحلة البداية بالنسبة إلى العصر الإسلامي الثاني. صار النقد جذريا بعد بلوغ الزلزال الوجودي النازل ذروته التي هي الوعي بطبيعته أعني الوعي بضرورة التخلص من الثنائية المرجعية من الأصل لتتألف مع ختم النبوة وكونية الرسالة: ابن تيمية (مراجعة المراحل الخمس بمنطق يتجاوز قانون التأويل تجاوزا يمكن إثبات التطبيق بين صحيح الحقول وصريح الحقول: ضرورة الثورة الملهجية بدءا بالنقد الحقيقي وخما بالنقد التاريخي) وابن خلدون (مراجعة المراحل الخمس بمنطق يتجاوز قانون التأويل تجاوزا يمكن إثبات نفس التطبيق بالترتيب المقابل في الثورة الملهجية بدءا بالنقد التاريخي وخما بالنقد الحقيقي).

2 - مرحلة بناء اللحظة الثيبية علمي حصيلة هذه العملية وقد اتخذت شكل الغفوة الشتوية التي مكنت الثقافة الإسلامية من النفاذ إلى الأعماق خلال القرنين العاشر والحادي عشر. وهو نفاذ ذو وجهين. فهو نفاذ في الدفاتر تكثف في القرن التاسع خاصة واستمر إلى النهضة (المدونات الكبرى) ونفاذ في الضمائر بنفس البداية والغاية (الصوف الشامي). ومن لم يدرك أهمية هذه اللحظة الثيبية لن يفهم كيف أصبحت الثقافة الإسلامية التي بدأت فوقية بانضمام البلاطات والنخب إلى الخلافة صلحا أو حربا فصارت في الأعماق بمعنى العمق. فهي نواة الشخصية القاعدية لكل الشعوب الإسلامية في أعماق اللاوعي الجمعي وهي لب الشخصية المثالية لكل جهود نخبتها المبدعة منذ الشروع في النهضة إلى الآن بما في ذلك من يزعم معاداتها من العلمانيين الذين هم أكثر الناس ترددا في ما بين هذين الحدين انقراض الذباب حول الرضاب أو رقص الناموس حول الفانوس!

3 - مرحلة امتحان الثيب خلال الاستئناف المقاوم الرمزي والفعلي بالترتيب المعكوس والسريع لمراحل حقبة العصر الأول في الحقبة الثانية من العصر الثاني أي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر: 1- فالقاومة بدأت بالتصوف الشامي الرابط -2 ثم ولاها الكلام المصلح -3 ثم تبعهما التفسير المؤسس -4 إلى أن بلغ الأمر إلى الفعل الصحووي المربي -5 وما نحن الآن بصدد الفعل التاريخي الباني الذي يريد أن يؤسس شروط الاستئناف المبدع بنا وجمعا. ويشبه فعل هذه المرحلة من حيث الفاعلية التاريخية الفعلية المرحلة التي تلت المرحلة الراشدية في عملية التحرير وتثبيت الكيان الجغرافي والخصاري بفعل مقاومة وتحرير أكثر مما هي بفعل تأسيس إيجابي. لكن فكرها من حيث الفاعلية التاريخية الرمزية يشبه اثر ثابه اثر ثاب المرحلة الراشدية إلى استئناف تاريخ البشرية بمنظور فلسفة القرآن التاريخية والدينية الموجهتين إلى كل الإنسانية.

4 - مرحلة تحقق الكيان القادر على الاستئناف الفاعل رمزيا وفعليا في شكل استئناف للطموح التاريخي الكوني بداية من القرن الخامس عشر: الصحووة بوجهيهما الخصوصي (الحرب الأهلية الذاتية: من الحروب العربية-العربية بين الحزب المحكم باسم القومية والحزب المحتكم باسم الإسلام من حرب اليمن إلى حرب الكويت) والكوني (الحرب الأهلية الكونية بين المسلمين و"الولايات المتحدة من حرب أفغانستان إلى حرب العراق). وتشبه هذه المرحلة المرحلة الراشدة المطفئة إلى ذروتها النبوية.

5 - اللحظة الراهنة: المطلوب من المسلمين بعد مراحل الاستئناف الأربع التي استوعبت مراحل

التأسيس الأول مراحل الأربعة أن يدركوا معاني المرحلة النبوية ليتقبلوا من موقف الأمة التابعة لمقولات السنة والجماعة ومفولاتها إلى موقف الأمة التي تسن وتجمع فعلا وقولا مثل الأوائل الذين وضعوا السنة والجماعة فيما يشكلها لا بمضمونها فيتم الاستئناف المبدع إبداعا يواصل اللحظة التأسيسية بمجرد جعلها منبع الإمكان اللامتناهي . وبذلك يتحقق الاجتهاد التاريخي والمنطقي المطلقين أو الفكر الاجتهادي الحقيقي رمزيا وفعليا بعد بلوغ الزلزال الوجودي المساعد خلال النهضة والصحو ذروته وعيا بضرورة إدراك الأصل الواحد للمرجعتين الوجدانية (القرآن والسنة) والفرقانية (العقل والتجربة) الأصل الذي هو معين الإبداع الدائم: المن والجمع المبدعين . ولا يكون ذلك إلا بفهم القصد من الختم كما حللناه الختم المشفوع بمبدأ عصمة الأمة التي تعمل بالتدبير القرآني النظري والعملية للآيات الكونية والأمرية ليكون العمل على علم .

والجامع بين التكوينيتين ليس شيئا آخر غير علاقة الثانية منهما بالأولى العلاقة الدالة على انجبار الكسر التاريخي بين ما قبل بداية ما يسمى بعصر الانحطاط وما بعد بداية ما يسمى بعصر النهضة . وإذا جازت الاستعارة من المظاهر الحية فإنه بوسعنا أن نقول إن استئناف روابط الدورة العصبية والدورة الدموية بين عصري الحضارة العربية الإسلامية بوصفهما كيانا حيا واحدا يمكن من إدراك أمرين مهمين في لحظتنا الراهنة . ففيها بات كل التاريخ الإسلامي فاعلا لأن سبيل الحياة المنبجس من المنبع بات يمر من أقصى أصولها المضاربة في الأرض إلى أقصى أفنانها الباسقة في السماء فصار الحدان الأقصيان بداية وغاية متطابقين في طاقة الفاعلية المبدعة . ومنها يمكن أن نفهم وحدة الفاعلية التي نستنتج منها فلسفة التاريخ الإسلامي التي هي في نفس الوقت مصدر وحدة نظرية النظر والعمل ومؤسساتهما التي ينبنى عليها العمران البشري كما تحدده قيم القرآن الكريم .





## الفصل الثاني: عقبات الفكر الاجتهادي

### المسألة الأولى: كيف تكونت العقبات تاريخياً؟

علينا الآن أن نحدد طبيعة العقبات التي حصلت في التاريخ ومراحل تكوينيتها الموازية لمراحل تكوينية مفهوم الفكر الاجتهادي . فكل مرحلة تكوينية في المفهوم تلازمها بالتساوق التام مرحلة تكوينية في العقبات . ولكي نيسر عرض العقبات سنميز فيها مستويات مناسبة لمستويات القيم التي أشرنا إليها . ذلك أن أصناف القيم الخمسة ليست ذات قوة واحدة بل بعضها من القوة الأولى ويتعلق بالقيم التي لها صلة بالأمر الكوني المؤثر في الوجود الإنساني (قيم الذوق وقيم الرزق) وبعضها يتعلق بالقيم التي لها صلة بالأمر الأمري المؤثر فيه (قيم الوجود وهي قيم التقويم الذوقي وقيم العمل وهي قيم التقويم الرزقي) والبعض الآخر متردد بين الأمرين إذ هو يبحث التعلقين من دون أن يكون متنسباً إلي أي منهما إلا انتساب أداة تحديد الأدوات (العلم من حيث هو مبدع أدوات الذوق أو الفنون الجميلة وأدوات الرزق أو الفنون التقنية) أو انتساب أداة تحديد الغايات (العلم من حيث مبدع لأداة تحديد الغايات الذوقية أي قيم الذوق أو الفلسفات الذوقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني ومن حيث هو مبدع لأداة تحديد الغايات الحلقية أي قيم الرزق أو الفلسفات العملية) .

فماذا حقق فكرنا الاجتهادي من أهداف تنتسب إلى القيم التي من القوة الثانية أو ما يتعلق بمجال القيم العملية والوجودية ؟:

1 - فهو قد حصر همه في الشرعيات

2 - واستثنى القديسات من مباحث الفكر الاجتهادي .

وماذا حقق فكرنا الاجتهادي من أهداف تنتسب إلى القيم التي من القوة الأولى أو ما يتعلق

1 - فهو قد حصر همه في المعنى الفضل من العلم أو مجرد الإدراك العامي للظواهر الطبيعية والإنسانية.

2 - واستثنى العمل على علم أعني النظر المسعوفي في علم الأدوات بتوعها أدوات علوم الطبيعة وأدوات علوم الشريعة.

فكيف آل الأمر بالفكر الاجتهادي إلى الانحصار في أدنى عناصر التأصيل الفقهي أعني فنيات استخراج الحكم من النص بالأدوات اللسانية والمنطقية وفي أدنى مدارك الوجود الطبيعي والتاريخي استنادا إلى المعرفة الغفل الحالية من التنظير العلمي؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نفهم العلل التي تجعل الطابع الثوري للإسلام الذي هو إصلاح متواصل في المجالين النظري والعلمي المتعلقين بأصناف القيم الخمس عصبية على الفهم فضلا عن التحقيق. ففهم الإصلاح المتواصل الذي هو جوهر الفكر الاجتهادي في النظر والعمل المنطيقين على مجالات كل أصناف القيم فضلا عن تطبيقه عليها ليس من الأمور التي تقبل التصور السهل فضلا عن الإنجاز<sup>29</sup>. فكلهما من بعائد الأمور التي لا بد فيها من تجاوز سطح الأقوال والأفعال للوصول إلى معانيها العميقة التي نحاول استخراجها من فهم هذا الطابع الثوري.

فبفضل العلاقة التي حددها الإسلام بين الغايات الدينية المفارقة (مجال ما بعد التاريخ) والأدوات السياسية المحايثة (مجال التاريخ) جعل الإسلام تحقيق قيمه فعلا تاريخيا متصاعدا (بحكم ضرورة إشراف مجال التاريخ إلى مجال ما بعد التاريخ وانشداده إليه انشداد الواقع إلى المثال) تصاعدا يقابل الرؤية التي تعتبر المستقبل الإنساني عملية نازلة تتعد عن عصر ذهبي ابتعادا ينتهي ضرورة إلى الانحطاط<sup>30</sup>. ويعتمد هذا الصعود الدائم على معنيين مشتقين من مادة واحدة هي مادة "ج.د.و.". فاما المعنى الأول فهو جوهر العقل النظري والعلمي المطبقين: إنه الجهاد الذي لا يمكن فهمه إلا في ضوء مطابقته لفهم القوامي بالصبر

<sup>29</sup> لعل ثورة الإسلام في شروط الطاقة المشروطة في العبادات مثلا تشير إلى مثل هذه الصعوبة أكثر من أي تعليق. فالطاقة المتعلقة بظافة البدن شرطا في القيام بالفروض المشعرة يمنع أن تتحقق في الحياة الإسلامية من دون تصور جديد للمدينة والتنظيم الاجتماعي لم يتحقق إلا بضعف القلة المرفقة التي ليس الإيمان أول هومها وهو ما جعل الغزالي يناقشهم في الاكتفاء بالشروط الظاهرية ظنا منه أنها ليست مقصودة. وعندى أن الطاقة مقصودة وكذلك الرياضة في المشاعر الإسلامية بل إنى اذهب إلى أن كل تواع الفروض الإسلامية التي تصورها الفعاه انحرافا عنها مقصودة لأنها ليست انحرافا بل بلوغ للعامة الحفية. وليكن مثالا ما يحصل في رمضان المعظم بخصوص فئو المائدة. ف رمضان هو الفرصة الوحيدة التي تصبح فيها المائدة فنا. وهو الفرصة الوحيدة التي تصبح فيها العناية بالأكل جزءا من العبادة وهي من دونه أمرا لا يكاد يشغل به أحد فضلا عن كون قطع التوائد الرتبة مرة في السنة من أهم منطحات معاني الحياة وفضلا عن كون الحياة الأسرية والاجتماع على المائدة تملان أهم فرص الأخوة والصداقة وصلة الرحم.

<sup>30</sup> وهذا المنطق المتصاعد المستند إلى التجربة بالصواب والخطأ المتكررين إلى غير غاية يمكن بيانها بأمرين أحدهما صريح والثاني ضمني. فاما الأمر الصريح فهو القصص القرآني الذي يبين أن التجارب الرسالية المتوالية سعي متواصل لتحقيق نفس القيم حتى وإن اختلفت الطرق بحسب ضرورات المراحل. واما الأمر الضمني فهو اعتماده في النظر على الاجتهاد بدلا من السلطة الروحية المعصومة واعتماده في العمل على الجهاد بدلا من السلطة الزمانية المعصومة: لو كان العلم المطلق ممكنا لاستغنى عن الاجتهاد ولو كان العمل المطلق ممكنا لا غنا عن الجهاد. لكن التدرج في السعي نحو الغاية النظرية والعملية ضروري لذلك كان البذل الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل. وهذا الأمران تملان أكبر المدافع لسخافات عبد المسيح الكندي سخافات التي ترد إليها كل بذات اللادين ضد رسالة محمد فضلا عن غلوة الاستغناء من منزلة اللذة في الحياة الإنسانية انهما الرسول بالأمثورة.

ثاني شرطي تخلص الإنسان من الحسر . وأما المعنى الثاني فيمثل جوهر العقل النظري والعملية المجردين : إنه الاجتهاد الذي لا يمكن فهمه إلا في صور مطابقته لفهوم القواعد الحق أول شرطي تخلص الإنسان من الحسر . فيكون بذلك الفكر الاجتهادي متضمنا شرطي استثناء الإنسان من الحسر بعد ختم الوحي المصحوب بنفي السلطة الوسيطة أعني الفكر الذي يحقق عبارة الكتاب الذي يمكن أن يكون دستورا أزيلا وكونيا .

لكن العقيبات تنأتي من قلب رؤية التاريخ قلبا يجعله نزولا من عصر ذهبي إلى الانحطاط فيجعل كل امكانية لتحقيق هاتين الثورتين تحقيقا جديدا في المجالين المعرفي والخلقي المطبقين على كل القيم أمرا مستحيلا لأنه يلغي شرطي استثناء الإنسان من الحسر : القواعد الحق في النظر والعمل تجريديا والقواعد بصير فهمها تطبيقيا . لذلك بات واجبا علينا أن نكشف العلل التاريخية التي سببت هذا القلب المشووم .

### البحث التاريخي في علل هذا الانقلاب المشووم :

يمكن أن نمثل للبحث التاريخي في هذه العلل بالاستعارة المؤسسية التي تحكم بصورة شبه مطلقة على جل مؤسساتنا . وقد كان موقف الانفعال والتقبل ناتجا في نفس الوقت عن الإحاح الفعل قبل التأسيس النظري الصحيح وعن خلط كلي بين البراءة الأصلية واستصحاب الحال<sup>31</sup> . وهذا التمثيل المؤسسي يمكن تأييده بالاجتهاد الفقهي من حيث هو سلوك عام يرير به العلماء بعديا وبطرق ملتوية أخذ الحلول الموجودة التي أبدعتها ثقافات أخرى بعد صمود أولي أمام التأثير ورفض سطحي يحول الأخذ إلى حاجة ملحة بعد فوات أوان الفكر البدع .

وقد بدأ هذا الموقف منذ أن تبنى المسلمون مؤسسات الإمبراطوريتين الرومية والفارسية وظل ساريا إلى أن تبنا عند الشروع في النهضة التنظيم الغربي لكل أوجه حياتنا وخاصة أنظمتنا السياسية والترابية والاقتصادية فضلا عن مضمون فكرنا النظري والعملية وشكله . والعلة هي دون شك موت إبداعنا النظرية وتجديدها العملية في كل المجالات القيمة . ولا توجد لحظة واحدة من تاريخ الحضارة الإسلامية إذا ما استثنينا للحظتين الرسولية والراشدية يمكن أن تكون مفرا من التأثير الانفعالي بالمرور الثقافي الأجني غير المفهوم بسبب عدم فهم الثورة الإسلامية نفسها . فكل ماضينا الفكري والمؤسسي تبنى هذا الموقف بالذات وهو موقف انتهى في الغاية إلى إصابة أعظم ما في نفوسنا بعدوى التقليد قال بنا إلى فوضى فكرية نظرية وعملية مطلقة علتها العيش على العارية<sup>32</sup> والا استسلام إلى التقليد لرفض

<sup>31</sup> ليست الأفكار والمؤسسات المستعارة على النقيض الأصلي أو على البراءة الأصلية بل هي منتج ثقافي يمر عن رؤية لروح موضوعي يحتاج تبنيها إلى تحليل وتأويل . ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكري والخلقي عندما يحصل من دون أن يقدم عليه بحث فلسفي معمق .

<sup>32</sup> ليس في هذا الحكم القطعي ما يفيد بأننا ننفي الفكر الإسلامي الأصل . إنما هو متعلق بالأشكال التاريخية للمدارس الفلسفية المزروعة التي من جنس مدرسة إخوان الصفاء أو سلوك النخب السياسية والفقهية في التاريخ الإسلامي هذه النخب التي اعتنقت المؤسسات الموجودة دون محاولة استثمار التصورات التي حددها الفكر الإسلامي الأصل الذي تجاهلوه أو أهملوه مكثفين يطلب التبريرات البعيدة منه لسلكهم . ذلك أن مهمهم الأول كان الاستجابة العجلى للوضعية المرتجلة ومن ثم رفض كل تأسيس نظري جدي للمتطلبات المؤسسية للثورة الإسلامية . فقد نسوا أن التأسيس النظري للثورة الإسلامية في مكيات السور دام عشر سنوات قبل أن يبدأ تطبيق العمل لهذه الرؤية النظرية في السور المدنية .

مغامرة الإبداع والخلق والتجديد. ونحن نعتقد أن هذا الموقف يعد من أهم علل انقراض عقد الوحدة الإسلامية لأن تعدد التأثيرات الأجنبية وفقدان البناء على ما يصدر من المنبع الواحد والموحد يؤول بالأهم إلى التنوع الفاقد للوحدة العضوية فيحول ما فيها من تنوع خصب إلى تشخص مرضي كما هي حال المسلمين الآن:

أ- فالاستعارة النظرية يمكن أن نصفها بكونها استصحاب حال عقدية. ذلك أن علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هي منظور للحقيقة<sup>33</sup> بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: التواصي بالحق. فكانت نتيجة هذا التحريف النظري مآل عقلنا النظري إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية:

1- زوال كل إبداع روحي: وذلك بنفي الخيال من حيث هو معين الإنتاج الرمزي للنظريات العلمية والفنون الجميلة. فاستبعاد العلوم والفنون الجميلة من منزلة العمل الروحي أدى إلى تكسيح الروحانية الإسلامية مرتين. تخلى المسلمون عن هذه المجالات للشعوب الأجنبية والأقليات وأصبحت هذه المجالات معدودة من المنافي للدين. ولما كانت العلوم والفنون من حاجات الفطرة الطبيعية فإنهما لا يمكن أن يزايا فيكون منعهما أو الخطأ بها خطأ من بعدهما الديني لا غير.

2- زوال كل إبداع مادي: وذلك بنفي الخيال من حيث هو معين الإنتاج التقني للمؤسسات المادية والفنون الآلية. ونفس السلوك اتبع تجاه الملكة الثانية للعقل النظري: فقد أصبح يعد عملا تابعا للسحرة والمثعورين.

3- لكن أخطر النتائج كانت الفقرة بين المسلمين. فالفكر النظري الذي حصر في الدفاع عن صيغة عقدية جامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى الروحية المطلقة: تعدد الصيغ العقدية الجامدة بحسب الفرق بات أول أسباب فقدان الأمة لوحدة الروحية.

ب- والاستعارة العلمية يمكن أن نعتبرها استصحاب حال شرعي. ذلك أن أصول الفقه تحول إلى دفاع عن صيغة جامدة للقانون من حيث هو رؤية للحق بدلا من أن يكون بحثا متواصلا عن العدل وشروط تحقيقه: التواصي بالبر. فكانت حصيلة هذا التحريف العملي تكسيح العقل العملي الإسلامي كما يتبين من النتائج التالية:

1- زوال كل إبداع عقلي: نفي الخيال من حيث هو معين الإبداع الرمزي للنظريات الخلقية والسنن الجميلة يمثل بوضوح مفهوم البدعة التي أصبحت عين الأصل لكل جمود ونمطية في كل أوجه حياتنا الخلقية والسلوكية.

<sup>33</sup> وقد دفع تعريف أصول الدين الذي أصبح كلاما بين خطلون إلى نفي الحاجة إليه. فهذا العلم لم يعد ضروريا لأن العقيدة بعد سوادها أصبحت غنية عن الدفاع عنها. لكن أصول الدين بمناه الإيجابي أعني طلب الحقيقة الوجودية حول الكون والله والإنسان لا يمكن تصورها حياة الإنسان ذات معنى من دونه: فهو جوهر الفكر عامة والفلسفي علي وجه الخصوص رغم مزاعم كل الذين يقابلون بين الدين والفلسفة. فالفلسفة في ذروتها دين والدين في ذروته فلسفة وكلاهما في ذروته فن وإبداع أو بصورة أدق عين تحقق الوجود القادر على الفهم والتصير ومن ثم فهو ما لا يمكن أن تتركه الحميز.

2- زوال كل إبداع مؤسسي: ففي الخيال من حيث هو معين لإبداع المؤسسات المدنية والسياسية لا يحتاج إلى دليل إذ يكفي أن نرى ما عليه حال مؤسساتنا ولجوء دولنا لاستيراد المؤسسات المدنية والقانونية كما تستورد البضائع .

3 - والأدهى هو أن الدفاع عن الصيغ الفقهية الجامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى المؤسسية المطلقة . فتعدد التأسيسات العقدية الجامدة للتشريعات هو المصدر الرئيس للفرقة الإسلامية لأن هذه التأسيسات لم تكن معدودة من الاجتهاد النظري للتأسيس النظري بل هي أصبحت مصدرا للتنافي السلوكي بين المذاهب ومن ثم مصدرا للفوضى المدنية .

وقد حاولت حركة الإصلاح أن تحور الفكر النظري والعملية الإسلامي من التظاهرات السطحية لهذه النتائج . لكن الحل الذي قدمته كان حلا تافهيا لا يعالج إلا المظاهر العرضية من النوع الثالث من النتائج: تعدد المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية مع شعاري الدعوة للتوحيدي الديني التيمي (ضد الاستبداد الروحي ممثلا بالتصوف) والإصلاح السياسي الخلدوني (ضد الاستبداد الزماني ممثلا بالمرتقة) دون فهم لأصول ثورتها . فكان الإصلاح لا يستهدف إلا أغايات ذرائعية خالية من العلة النظرية العميقة: مجرد تسكين بعض المظاهر المرضية والرد على المطالبات المستعجلة أعني تكوين جبهة ضد المسعور . لكنه لم يكن قادرا على التصدي للآزمة<sup>34</sup> الحقيقية والعميقة لأن أصل المشكلة بالذات لم يقع التعرض إليه: إعادة السطوة الوسيطة التي أقعدت العقل والإرادة فأزالت الوظائف التي ينبغي أن يؤديها العقل النظري والعقل العملي تأدية تجعل مفهوم الاجتهاد والجهاد كما حددتهما الثورة الإسلامية مطابقين لمفهوم الإصلاح الدائم كما عرفه شرطا للاستثناء من الحصر أي التواصي بالحق والتواصي بالصبر المؤمنين .

وتكشف هذه المحاولة النتيجة العميقة للمؤسسات الإسلامية البديل عندما تؤدي وظائفها على أكمل الوجوه<sup>35</sup> : وتلك هي الأمانة المصحوبة بالشهادة الأولى بفرعها (كلية التوحيد وكلية الرسالة) والشهادة الثانية بفرعها (على الذات وعلى الآخرين) وأصلها جميعا أي الخلافة من حيث هي منزلة الإنسان القرآنية في معناها الكلي (الخلافة الوجودية) وفي معناها الخاص أو خلافة الخلفاء (الخلافة السياسية أداة لتحقيق الخلافة الوجودية) .

<sup>34</sup> إن النظرة التطبيقية التي تبناها فكر الإصلاح في أصول الدين وأصول الفقه عمقت الأزمة لطين . فهي أولا تستمد علة وجودها الأولى من المساعدة على مواصلة الاستعارة الفكرية والمؤسسية من المصادر الأجنبية ومن ثم الاستعاضة عن الإبداع بالتجديد الاستعاري من المصادر الأجنبية . ثم إن كل تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحرران من الصراع بل يعمقان فضلا عن الفوضى النظرية الناتجة عن التأليف التفريقي . ومن ثم فالتأليف التفريقي لن يحل مشكل التحريف النظري والعقلي الذي أخضع القرآن والسنة لنتائج هذا السلوك المتمد على الطارية بدلا من الفكر المبدع .

<sup>35</sup> لذلك كانت هذه المقاصد عندما تكون بنام تحسيناتها وغير مقصورة على الضرورات التي تنفي فيها الطبيعة عن الشريعة في نفس الوقت حقوق الإنسان وواجباته . فهي حقوق بالقياس إلى السطوة الدينية والسياسية وهي واجبات كل امرئ بالقياس إلى نفسه والأمة والله . والمعروف أننا نرفض هذه المقاصد أي بناء التشريعات بالقياس الذي بلغ الغاية القصوى في نظرية المقاصد . لكن هذا الرضا لا يعني أننا ننفي وجود مقاصد إلهية . أساس رفضنا لاستناد التشريع عليها هو اعتبارنا إياها من الغيب من وجه علاقتها بمسائل تحقيقها علاقتها التي هي عين مهمة التشريع . لذلك أسسنا التشريع على الأخلاق الإسلامية التي تحكم الاجتهاد والجهاد الغيبين عن التأسيس القياسي عامة والتأسيس القيصدي خاصة . ما نتخاره الجماعة الإسلامية من تشريعات إسلامي لمجرد كون الجماعة رمت على الأخلاق الإسلامية التي من شروطها القصد إلى المعروف بحسب مبدأ الفطرة والعلم بالكون والشرع .

1 - في الاجتهاد النظري والعملي تكون صورة العمران (النظام التربوي والنظام السياسي) متقدمة على مادته (الاقتصاد والثقافة) لأنها تتعلق أساسا بالمعرفة النظرية والعملية من حيث هي تواصل بالحق من أجل تدبير الكون والتاريخ والفكر الاجتهادي الذي جعله الله مرجعا بعد توقف الوحي وفي غياب السلطة الروحية والزمانية الوصيتين على الإنسان في مدده الروحي (الدوق) وفي مدده المادي (الرزق).

أ- فصورة العمران تتعلق بالنظامين التربوي (مقصد العقل) والسياسي (مقصد العرض) القادرين على إنتاج الشخص والجماعة المستثن من الحس لتواصيهم بالحق من أجل الإيمان الحر الناتج عن تبيين الرشد من الغي.

ب- ومادة العمران تتعلق بالنظامين الاقتصادي (مقصد المال) والثقافي (مقصد الدين) القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثن من الحس لفرض التواصي لأن العمل الصالح جزء من الإيمان التام.

2 - وفي الجهاد النظري والعملي ينعكس الأمر فتقدم مادة العمران على صورته لأنه مهتم أساسا بتطبيق المعرفة النظرية والعملية المجردتين من حيث هي تواصل بالصبر . فيتحقق البعد العيني من مقصد النفس المطمئنة أو المستخلقة من حيث هي الذات التي تقوم بها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هي أحد مقومات الأمة الآمرة بالمعروف والنهي عن المنكر بنفس الآلية ولكن في الاتجاه المقابل .

وبذلك تتحقق شروط السياسة التي تنبني على الفكر الاجتهادي المحدد لثمرات المثل الشرعية وأدواتها السياسية . ذلك أن السياسة من غير المثل الشرعية تصبح ذريعة خالصة لا يحكمها غير حساب المصالح الدنيوية فلا تطابق المقاصد الضرورية للشرعية بشروط كمالها حاجيات ومحسنات لكون هدف الشرع ليس الضروري بل الغاية من الكمال . ولو اقتضت الشرائع السماوية على الضروري من المقاصد لكانت الطبيعة مغنية عن الشرعية . فالهدف ليس الاكتفاء بالضروري فيختار الإنسان "حياة" بدل "الحياة" عملا بما قاله القرآن فيمن يفضل الإخلاد إلى الأرض من البشر . ذلك أن المقاصد بكامل محسناتها هي المقومات الحقيقية للدين الكلي إذ هي شروط تمكين الإنسان من حظه من الانصاف بالقدر الممكن من صفات الذات الإلهية الجوهرية تحقيقا لمثال الإنسان الأعلى بأبعاده النظرية والعملية<sup>36</sup> :

1 - فمقصد العقل ليس مقصدا متعلقا بالملكة العضوية للفكر بل بعناه الديني الذي هو مصدر المعرفة النظرية والعملية وشروطهما وأدواتهما كما دعا إليها القرآن الكريم في تدبير آيات الكون والأمر . ويناسب صفة العلم .

2 - ومقصد المال ليس متعلقا بالقوة الاقتصادية والثروة بل لعناه الديني الذي هو الشروط المادية لقيام<sup>37</sup> الشخص واستقلاله أو الوسائل التي تنجح عن تطبيق المعرفة النظرية . ويناسب صفة القدرة .

وهذه الصفات الخمس هي: الوجود والحياة والعلم والتقدير والإرادة . ولما كان وجود الله مطابقا لما عتق فأنها تمثل عين حقيقته أو ذاته . وهذه الصفات تمثل الغاية التي أداتها مقاصد الشرعية . ومن ثم فالإنسان يمكن أن يكون خليفة لأن له بعضا من الصفات الناتجة التي ينصب بها الله: الوجود والحياة والعلم والتقدير والإرادة . والمقاصد الشرعية المناظرة لهذه الصفات هي: النفس والدين والعقل والمال والعرض أو الشرف . فمن دون وجود تام وحياة سامية وعلم صادق وقدر حقيقي وإرادة فعلية لا تكون النفس والدين والعقل والمال والشرف ذات وجود حقيقي وفعلي .

<sup>37</sup> سورة النساء الآية 5: "ولا يؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها وكسومهم وقولوا لهم قولا معروفاً."

3 - ومقصد العرض أو الكرامة ليس هو الأخلاق الجنسية بل دلالة الدينية تحتل الشروط الحلقية لكرامة الشخص كرامته التي يتجها بتطبيق المعرفة العلمية ويحميها بالتربية والتثنية السوية . ويتاسب صفة الإرادة .

4 - ومقصد الدين ليس متعلقا بالممارسة السطحية للشعائر بل بمناه الدين الذي هو الحياة السامية التي تستند إلى العبادة من حيث هي تاج المعرفة النظرية والعملية لآيات الحق لا بديلا منها . ويتاسب صفة الحياة .

5 - وأخيرا فإن مقصد النفس ليس متعلقا بمجرد المحافظة المادية على النفس من حيث هي ذات عضوية نفسه بل بمناه الدين الذي هو إتمام المقاصد السابقة من حيث هي شروط الحياة الروحية التي تتضمن الممارسة النامة للجهاد والجهاد كما حددنا محيها ذوي القروع الأربعة والأصلين الحقيقيين: العقل المستير والإرادة الحرة من حيث هما شرطا وجود الشخص الحلق الذي يتم خلقه في الحياة الدينية أو الروحية السامية (وذلك هو المقصود بكون محمد متما مكارم الأخلاق) . ويتاسب صفة الوجود .

تلك هي شروط النظام السياسي الذي يمكن أن يكون القرآن الكريم دستور الأزلي إذ هو نظام دائم السعي لتحقيق الصفات التي لا جلهما كرم الله الإنسان . وهذه الصفات متناسبة مع المقاصد الشرعية بكامل شروطها التحسينية لا مجرد الضرورية . وهي تهدف إلى تربيته تمكنه مما هو ممكن له من مدد إلهي تخلقاً بأخلاق القرآن أعني بالصفات الخمس التي ذكرنا: فصفة الوجود مناسبة لمقصد النفس والحياة مناسبة لمقصد الدين والقدرة مناسبة لمقصد المال والعلم مناسب لمقصد العقل والإرادة مناسبة لمقصد العرض أو الكرامة .





## الفصل الثاني: عقبات الفكر الاجتهادي

### المسألة الثانية: كيف تحددت العقبات تصوريا ؟

علينا الآن أن نحدد العقبات تصوريا . فكل العقبات يمكن أن نرجعها إلى مفهومين يرددهما من يريد أن يعيد السلط الوسيطة التي ألغاهها القرآن الكريم لما بينه من فسادها بالطبيعة في سورة آل عمران رغم كونهما منافيين للإصلاح المتواصل الذي هو جوهر الفكر الاجتهادي: مفهوم القطعي ومفهوم المعلوم من الدين بالضرورة . فمفهوم القطعي الذي هو مصدر العوائق الأول يحصر اجتهاد الفكر في قبلة واحدة فلا يتوجه الفكر إلا وجهة واحدة نزولا من القطعيات المزعومة إلى ثمراتها ويستثنى القبلة الثانية التي هي التساؤل عن قطعية القطعي والصعود منه إلى ما يؤسسه ويعد شرطا فيه<sup>38</sup> . حصر الفكر في أحد اتجاهي السؤال مما قطع به إلى نتائجه وعدم اعتبار الاتجاه المقابل أي اعتبار ما يعد قطعيا هو بدوره محل سؤال . فهو بدوره نتيجة لما تقدم عليه من مقدمات صريحة أو ضمنية لأن صفة القطعية ليست ذاتية للأمر المقطوع به بل هي نتيجة لحاجة الانطلاق من بداية ما: فتكون البداية ما قطعنا بها تسلسل طلب نقطة البداية طلبا قد يكون متسلسلا إلى غير نهاية .

والمقدمات التي نستبدلها بالقطعيات المزعومة قد تكون أكثر منها خصبا في عملية الاستثمار ومن ثم فينبغي الرجوع إليها واستعمالها لإعادة التأسيس كما أسلفنا في كلامنا على العلاقة بين البناء والتأسيس . والمعلوم ان المرء كلما تقدم في استنتاج ما تتضمنه مقدماته كلما أدرك حدودها وقدرة تحملها لما يتأسس عليها فيكتشف إمكانية تجاوزها إلى ما قبلها الذي تكون بالإضافة إليه هي بدورها نتائج لمقدمات أكثر جذرية دون أن يكون ذلك محطاً بمعين المقدمات جميعا سواء كان فطرة العقل أو ثمرة

<sup>38</sup> فيكون ما يتصور قطعيا تارة مقدما لآل يستج منه وطورا تاليا لقدم سبقه ويؤسسه هذا يقدم العلم في الاتجاهين تنقيها لنتائج مقدماته وتميقا لأصول مقدماته التي تصبح هي بدورها نتائج . والتوجه الثاني كان ولا يزال في تاريخ الفكر البشري أكثر خصبا وخاصة في لحظات الثورات العلمية التي تنزل استنادا فوق التوجه الأول .

التنقل . فالمقدمات تستقرأ دائما من آيات الكون أو آيات الأمر وبلغة فلسفية من منطق الضرورات الطبيعية أي نظام الطبيعة وعلمها أو من منطق الخيارات الحلقية أي نظام التاريخ وعلمه .

وهنا يأتي المفهوم الثاني أو مصدر العوائق الثاني ليؤكد هذا التوجه مفهوم المعلوم (من الدين) بالضرورة . فالقطعي لم يعد ما قطع به الفكر للتأسيس بل ما هو معلوم بالضرورة . ويشبه هذا المفهوم مفهوم الحقائق الأولية عند الفلاسفة لما كانوا يعتقدون منطلقات فلسفتهم من المعلوم بالضرورة فيتصورون العلم كله يمكن أن يستنتج من هذه الأوليات المزعومة . والكل يعلم أن الفكر الفلسفي لم يصبح قادرا على تحقيق ثورات علمية إلا منذ أن أصبح يشكك في هذه الضروريات ليعتبرها فرضيات تأسيسية أو بلغة اصطلاحية أصولا موضوعة لغرض محدد باعتبارها فرضيات ميسرة للاستدلال ولتنظيم المعلومات في مجال مخصوص .

لكن القائلين بالقطعي والمعلوم بالضرورة يتصورون ذلك حرزا ضد التأويل المنهي عنه قرآنيًا . لم يدر يخلدهم أن الأوليات في كل علم عندما لا يكون أصحابها واعين بوظيفتها التأسيسية ومن ثم بنسبيتها إلى الأمر المؤسس عليها ليست هي في الحقيقة إلا تأويلات غير واعية وهي في الأغلب تعبير غير واع عن أحكام جيل معين أحكامه المسبقة حول ما يتصوره قطعا ومعلوما بالضرورة اعني مسلما به وغير موضع سؤال . لذلك فالقطعي والمعلوم بالضرورة ليس هو إلا أحكام مسبقة لجيل من الأجيال أسس عليها استثماره للمرجعية وللحدث في جدل القراءة المتبادلة للمرجعية بالحدث وللحدث بالمرجعية: إنها رؤية ذلك الجيل للعالم أو للمجال الذي يعلق به ذلك الخطاب . لذلك فمراجعة هذه القطعيات والضرورات ليست أمرا يחדش قدسية المرجعية تماما كما أن تغيير الأسس في البناء عند تصور بناء آخر لا يחדش في كون الأرض هي التي تبقى السند الأخير لكل تأسيس . وكذلك الشأن بالنسبة إلى القرآن والسنة ببعديهما وقلبيهما الذي يمثله التاريخ المقدس في مجراه الحي خلال حدث التاريخ الإسلامي المحقق للمرجعية وفي القصص القرآني: إنها الأرض التي يكون التأسيس بالحفر فيها لوضع قواعد البناء .

تلك هي العلة التصورية للانقلاب الذي قضى على فكرنا الاجتهادي والذي وصفنا علله التاريخية . إنها مصدر كل الأسباب التي قضت على وظائف الخيال النظري والخيال العملي بوصفهما الأداة الرئيسيتين اللتين يستعملهما العقل والإرادة من أجل القيام بدورهما في ديانة تعتبر فعليهما الخاضعين لقاعدتي التواصي بالحق والتواصي بالصبر أساس الإيمان والعمل الصالح . فالاجتهاد أو التواصي بالحق متشروط مع الإيمان والجهاد أو التواصي بالصبر متشروط مع العمل الصالح<sup>39</sup> ؟

ولفهم هذه العلة لا بد من تحليل طبيعة الثورة النظرية والعملية التي يقتضيها فهم الفكر الاجتهادي كما يتبين من معانيه القرآنية لو لم يعطلها هذا الفهم العقيم لمفهوم القطعي والمعلوم بالضرورة . لا بد من أن نؤول تكوينية فكرنا ومؤسسته في علاقتها بالوظائف التي ينبغي أن تقوم بها كما يوصي القرآن بذلك حتى نحصل على مجتمع حر وقوي . وسيمكنا هذا الفهم من إدراك

<sup>39</sup> والعصر: إن الإنسان في عصره إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر

مدلول الإسلام الثوري من حيث هو مؤسس لفكر نقدي وإبداعي بديلا من الفكر المطلق ممثلا بتواصل الوعي أو بالمؤسسة الوصية . فليس الإسلام مجرد مواصلة للتقاليد الدينية كما يسيء فهمه أولئك الذين تبنا عقديا إسرائيليات والنصرانيات والسيثيات والمجوسيات والمشرقيات التي كانت تنظم بها الحياة الروحية في الشرق قبل الثورة الإسلامية<sup>40</sup> أو أولئك الذين قللوا مؤسسات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا سائدتين قبل الإسلام . إنه تفكيك أصيل لهذه التقاليد المذهبية والمؤسسية بفضل مفهومين نقديين<sup>41</sup> : هما التحريف الذي أفسد الفكر والعمل من منظور الدين المزلزل والجاهلية التي أفست الفكر والعمل من منظور الدين الطبيعي<sup>42</sup> .

فأما مفهوم التحريف فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقديّة التي أقعدت الفكر النظري والعملية بعقائد تزعم صادرة عن الوعي فجمدت مؤسساتها . وأما مفهوم الجاهلية فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقديّة التي أقعدت الفكر النظري والعملية بعقائد تزعم صادرة عن العقل فافست المؤسسات المستندة إليه .

حاول القرآن الكريم أن ينقد الفكرين النقلي (مثلا بنقد تحريف الدين المزلزل أي التوراة والإنجيل) والعقلي (مثلا بنقد تحريف الجاهليين أي الجاهلية العربية واليونانية) وأن يحدد مؤسسات بديل تساعد على تحريرهما من فساد السلط الروحية والسياسية بفضل هذين المفهومين النقديين . وهذه الحلول البديل التي اقترحها الإسلام لا يمكن أن تكون إلا في شكل إصلاح دائم للفكر النظري والعملية في مستوى الفكر المجرد (اجتهاد) وفي مستوى تطبيق هذا الفكر عينا (الجهاد) .

فكيف نعلل<sup>43</sup> الواجهة التي ننسبها إلى مفهوم النقد والإبداع القرآنيين اللذين يجمع بينهما مفهوم الإصلاح الدائم معنى عميقا للثورة الإسلامية؟ إن الإسلام من حيث هو إسلام يبغي أن يكون إصلاحا دائما بديلا من الوعي المتواصل وتلك هي النتيجة الحتمية لكونه "الوعي الحاتم" ولنسخه السلط الروحية التي تدعي الوساطة بين الله والمؤمن أعني :

<sup>40</sup> الامكانات العقديّة الخمس التي يحدد الإسلام نفسه بالإضافة إليها والتي يقف منها موقف الإرجاء لكي يؤسس مبدأ التسامح الديني حددتها الآية 17 من الحج : " إن الذين أضوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفضل يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد " .

<sup>41</sup> حددت سورة آل عمران هذين المفهومين : التحريف مفهوم حد الفكر النظري عند تصوره تأويلا مرفيا تحكما للآيات والجاهلية مفهوم حد الفكر العملي عند تصوره تأويلا قيميا تحكما للآيات .

<sup>42</sup> ومن هذين المفهومين استمدان تيمية بوعي أو بغير وعي نظريته الثورية في تجاوز إشكالية التوفيق بين الكلام والفلسفة أو النقل والعقل بالعودة إلى أساس متقدم عليهما يتجلى على المقابلة من الأصل . ذلك أننا إذا قلنا بالتائية تظهر التدخل منها إلا بمنظور أحد حينها فلا يكون التجاوز تجاوزا . ويتضمن التدخل من هذا المآرق أن يكون للإنسان موقف متعال على المقابلة هو موقف النقد الذي عرف في القرآن سلبا بالتحريف والجاهلية وعرفه ابن تيمية بمجهج تصحيح المقول وتصريح المقول . والمنهج الأول هو النقد التاريخي والمنهج الثاني هو النقد المنطقي . وكلا المنهجين متعال على المقابلة لأنه هو الموقف الخامس في تحديد علاقتهما وشروط المعرفة التي تجمع بين المعطى النقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية والعلاج العقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية . لكن الثورة التيمية مثلها مثل الثورة القرآنية بقيت غير معروفة بسبب ما نجاول وصفه من الأمراض التي أصابت فكرا .

<sup>43</sup> نستعمل المفهوم في دلالة عدد كقط : التأسيس العقلي لا يعطى وراء وجوده من حيث هو واقعة تحتاج إلى تعليل يثبت شرعية وجودها .

<sup>44</sup> نواصل تقديم بعدي العقل تقدما فلسفيا . ونبدأ بالبعد النظري . أما في المنظور الديني فالبعد العملي متقدم . لكن تحليلنا مفهوم الاجتهاد تصبوره بالتقاسم إلى مفهوم الجهاد : لذلك فنحن نطبق الأبعاد الخمسة مضمين إلى مفهومين كليهما القائلين بين الخاص والأفضل فيكون بين الأكبر والأصغر الكبير والصغير وسطين بينهما .

1- أن الإسلام ينبغي أن يكون معرفة نظرية وعملية متصلة أو اجتهادا لا يتوقف تكون ترجمته المؤسسية إلى مؤسسة شكلية اجتماعية هي: مؤسسة التواصي بالحق<sup>45</sup>. وقصدنا مواصلة للجهاد النظري الذي بذله فلاسفتنا الأربعة (ابن مسينا والغزالي بداية وابن تيمية وابن خلدون غاية) أن نفهم الواقعة التاريخية التي بمقتضاها حصر الفكر النظري خلال عصر الانحطاط في الفكر الفقهي ومنذ الصحو في الفكر السياسي للأحزاب الدينية دون الشروط التي تعيد إلى هذه المعاني دلالاتها العميقة.

2- وأنه ينبغي أن يكون عملا نظريا وتطبيقيا دائما أي جهادا متواصلا أساسه التطبيق الدقيق للمعرفة النظرية والعملية التي تكون ترجمتها المؤسسية مؤسسة شكلية اجتماعية هي: مؤسسة التواصي بالصبر<sup>46</sup>. وقصدنا مواصلة لنفس الاتجاه هو أن نفهم الواقعة التاريخية التي جعلت هذا الفكر العملي ينحصر خلال عصر الانحطاط في ممارسة الشعائر أو العبادة ومنذ الصحو في الجهاد القتالي من دون شروطه التي تحقق دلالات هذه المعاني العميقة.

فقد ضاع معنى الاجتهاد العميق من حيث هو شرط معرفي (معار الحقيقة) وشرط وجودي (طبيعة الحقيقة) للثورة الفكرية والمؤسسية الإسلامية. ذلك أنه حصر قبل عهد الانحطاط في أصول الفقه ومنذ الصحو في السياسة. وكلا الحصرين كان أصحابهما غافلين مطلق الغفلة عن شروط هذه الأصول الفقهية والسياسية ووسائلهما الشروط والوسائل المستحيل تحقيقها من دون الثورة العلمية والوجودية التي ضمنها الإسلام مفهوم الاجتهاد. فالاجتهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من حصره في المنهجية الفقهية لاستنباط الأحكام من النصوص أو لتحديد شروط انطباقها وتعميمها. ينبغي أن يتضمن أبعادا خمسة: هي نواع التقليديان اللذان نضيف إليهما نوعين آخرين يتفلقان بشروط إمكان الروعين المعروفين. وهذه المعاني الأربعة ينبغي أن تستند إلى أصل عام يتأسس عليه الاجتهاد بمعانيه الأربعة أعني مبدأ صفة العقل التي يتصف بها الإنسان والتي جعلها الإسلام شرط التكليف والإيمان: العقل النظري من حيث هو قوة مطلقة الحرة.

وهكذا فعليا أن نصف الاجتهاد والجهاد بالصورة التالية:

فالاكتفاء يتألف من خمسة أصناف أحدها أصل كل اجتهدا وثمرته لكونه في نفس الوقت شرط التكليف المعرفي والتكليف الخلقي والشرط الجامع بينهما من خلال التوحيد بين تفاعلهما في الاتجاهين قصدت التكليف الديني الذي هو عين معنى الوجود الإنساني: 1- الاجتهاد الأصغر (الاجتهاد الفقهي: الفقه الظاهر) 2- والاجتهاد الأكبر (اجتهاد الحق الديني: الفقه الباطن أو التصوف في معاه العميق) 3- والاجتهاد الصغير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظري: أي علوم الطبيعة ومنها الإنسان من حيث هو كائن طبيعي في علم الإحياء) 4- والاجتهاد الكبير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملي: العلوم الإنسانية ومنها الطبيعة من حيث هي كائن خلقي) 5- وأخيرا مبدأ كل اجتهدا أعني شروط العقل المستدير من حيث هو تواص بالحق.

45

الذين آمنوا.... وتواصوا بالحق.

46

وعرفوا الصالحات.... وتواصوا بالصبر

والجهاد مثله مثل الاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها هو أصل كل جهاد وثمرته في نفس الوقت لأنه شرط الالتزام بالتكليف المعرفي والخلقي والتكليف الجامع بينهما وبين تقاعلهما في الاتجاهين من خلال التوحيد بين النظر والعمل في ما يسميه الإسلام بعزم الأمور حيث يصبح مفهوم الصدق دالا على تطابق الذات مع ذاتها (الصدق الخلقي) وليس مع الموضوع فحسب (الصدق المعرفي). لكن الجهاد مثل الاجتهاد حصر قبل عصر الانحطاط في الفروض الدينية (الجهاد الأكبر: مجاهدات القوى والاستقامة) ومنذ الصحوة في القتال في سبيل الله والسياسة من دون التفتن إلى شروطهما وأدواتها.

لكن الجهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من دلالاته القتالية والنضالية. فهو ينبغي أن يتألف من أبعاد خمسة مثل الاجتهاد: الصفات التقليدية واثان آخران متصلان بشروط إمكانهما ثم مبدأ الجهاد عامة أعي مبدأ الصفة الخلقية التي يتصف بها الإنسان: العقل العملي أو الإرادة الحرة. ومن ثم فالجهاد ينبغي أن يتميز فيه أصنافا خمسة هي: 1- الجهاد الأصغر (أو القتال في سبيل الله) 2- والجهاد الأكبر (أو العادة والعمل الخلقي) 3- والجهاد الصغير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأصغر وأدواته (التقنيات والاقتصاد أو تطبيق علوم الطبيعة) 4- والجهاد الكبير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأكبر (السياسة والتربية أو تطبيق العلوم الإنسانية) 5- وأصل هذه الأنواع جميعا أعي الإرادة الحرة التي يسبب إليها القرآن عزم الأمور وحرية الاختيار وخاصة شطر الإيمان الصحيح.

وهذه المعاني العميقة للحلول البديل التي يقدمها الإسلام من أجل تنظيم الفكر والعمل الإنساني تقتضي رؤية جديدة لمؤسسات قادرة على إنتاج الشروط والأدوات لتحقيقها العيني والمتدرج في الواقع الاجتماعي خلال وجود الأمة التاريخي تحقيقا لدلالات الوظيفة الدستورية الكونية والأزلية للقرآن الكريم. فإذا قلنا تحليل ابن خلدون لل عمران البشري أمكننا أن نميز مقومي صورته اللذين يمثلهما النظامان السياسي والتربوي من مقومي مادته اللذين يمثلهما النظامان الاقتصادي والثقافي. وال عمران من حيث هو وجود كوني للبشرية يتعين في الثقافات الخاصة بصورة عامة وفي أعيان الأشخاص بصورة خاصة لأن الثقافات والأشخاص هي نفس الوقت ثمرة الاجتهاد (المعرفة النظرية والعملية) والجهاد (العمل المؤسس على نوعي المعرفة) وثمره وظائفهما ومؤسساتهما كما شرحناها في هذه المحاولة.

وبذلك يتبين أن محاولة التعريف التصوري تساعد على فهم طبيعة الفكر الاجتهادي وفهم ما حصل له في تعينه الفعلي خلال محاولات تحقيق شروطه بصورة جعلت الانحراف عنه الحائل الحقيقي دون فهم المقصود بالقران دستوراً للمسلمين وحلا لمعضلات الوجود الإنساني في كل زمان ومكان. لكن إعادة السלט الوسيطة عن طريق الاستعارة النسقية من الإمبراطوريتين اللتين كانتا سائدتين وما حصل للمسلمين خلال القرنين الأخيرين أخذنا شبه نسقي من الغرب الشيعي أو الرأسمالي يجعلان المسلمين مقلدين في ما يزعمونه تبديلا وتحديثا في عصرنا شأنهم شأنهم في الحالة التي عطلت الفكر الاجتهادي التعطيل الذي وصفنا. فالمسافة التنظيمية والتنسيقية التي كانت تفصل مؤسسات دولة العرب عن الدولتين الفارسية والرومية أكبر بكثير من المسافة الفاصلة بين مؤسسات دول الإسلام الحالية وما كانت عليه مؤسسات الدول الأوروبية في بداية القرن التاسع عشر: لم يكن للمسلمين دولة أو خيرة تاريخية

في تنظيم شؤون الدولة المادية والرمزية وبدل استخراجها من مبادئ الإسلام التي حددها القرآن اكتفت المستعجلة للحاجة بأخذ الدولة الأموية ثم العباسية ما كان موجودا في الدولة الرومية والدولة الفارسية.

ولم يكن الفكر المؤسسي في الحالتين إلا تبريرا فقهيا بعديا للعارية تماما كما نرى ذلك يحصل حاليا تقليدا للغرب بسبب عدم القدرة على الإبداع. فقد تبني فكر فقهاءنا وقانونيينا المؤسسات الرأسمالية أو الاشتراكية بالفتاوى الدينية أو العلمانية من حيث هي فكر زائف يحيد الأسس الفلسفية والدينية للبناء الذاتي المدع. ثم تأكد هذا الحل السهل حل الأخذ بحل أسهل منه هو حل المنع بحجج سد الذرائع الذي برع فيه فقهاء القياس. فانتهى الحلان الأسيران إلى التقريم المضاعف للفكر الاجتهادي وللمؤسسات البديل التي أبدع الإسلام مبادئها في القرآن والسنة ولم يجسدها المسلمون للقصور النظري الذي أصاب فكرهم:

#### أ- التقريم الموضوعي:

قرم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الموضوعي: الاجتهاد الفقهي والجهاد القتالي. وهذا الحصر الموضوعي يقتضي أن الاجتهاد سيكون مقصورا على العلم الوحيد للشرائع الدينية من دون علوم المواد التي تعد موضوع الأمور التي يشرع لها الفقه. ويقتضي كذلك أن الجهاد يصبح مقصورا على المهمة الوحيدة للحرب المقدسة من دون الأدوات المباشرة وغير المباشرة الأدوات التي تحقق شروط النجاح في أي حرب مقدسة كانت أو عادية.

#### ب- التقريم الذاتي:

قرم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الذاتي. بات الاجتهاد والجهاد واجبا دينيا خاصا أو فرض كفاية ولم يبقا فرض عين لأن من استحوذ على السلطة الروحية والزمانية بات نائبا عن الأمة وتخلت الأمة عن دورها فباتت سلبية بإطلاق لكان ما يجري في التاريخ ليس شأنها. ويقتضي هذا الحصر الذاتي أن يقتصر الاجتهاد على الدور الوحيد المخصوص بالفقهاء الذين أصبحوا سلطة دينية وبدلا من فرض العين على كل المؤمنين حيث ينبغي أن يطلب كل مؤمن العلم من المهدي إلى اللحد بنفسه وليس بمجرد التلقين الجامد لعلم ميت يقدمه فقهاء علمهم مقصور على حفظ بعض المدونات السطحية التي هي متون تعليم ولا علاقة لها بالبحث والطلب. كما يقتضي هذا الحصر أن يقتصر الجهاد على الدور الوحيد المخصوص بالمحاربين الذين أصبحوا طبقة سياسية (كالماليك مثلا) أو جيوش ارتزاق بدلا من وظيفة الدفاع الذاتي العامة التي ينبغي أن يقوم بها كل مؤمن.

وإذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية والعملية (الاجتهاد المجرى) ومعهما تطبيقاتهما الجمالية والتقنية والحلقية والمؤسسية (الجهاد المجرى) فباتت الأمة كسبيحة ليس لها فكر نظري ولا عملي ولا تطبيقات مبدعة للتوطين وآل بها الأمر إلى التسول على الثقافات الأخرى لتستعير منها حولا ملفقة يكسفي علماؤها المزعومون بتبرير ما يستوردونه أمراؤها الموهومون فإن الحصر الذاتي قد أزال الالتزام

العام الذي يقتضي أن يكون كل المسلمين مسهمين في حياة الجماعة لكون التواصل بالحق أو الاجتهاد والتواصي بالصبر أو الجهاد فرضي عين: سحب الفقهاء والمتروكة من المواطنين كل إسهاماتهم النظرية والعملية ليجعلوهم متفرجين وخاضعين كالدمى لمحركي الخيوط الذين هم بدورهم دمي للاستيراد من موارث الثقافات الأخرى لغياب القدرة على الإبداع النظري والعمل.





## الخاتمة

إذا كانت إعادة السلط المستبدة -وهي إعادة بدأت بعملية تقزيم شيطانية مضاعفة للعقلين النظري والعملية وتطبيقاتهما المؤسسية منذ المرحلة الأولى من تاريخنا مباشرة بعد الفتنة الكبرى- فإن ذلك لا بد أن يكون أمراً بمقتضى تصوره ذاته غير قابل للتجنب وذلك لعلتين كلتاهما شجعت على تبني الحلول الموجودة بعد في الحضارات المتقدمة على الإسلام للاستعاضة عن الإبداع النظري والعملية فكرياً ومؤسسياً بمجرد اخذ الموجود في ممارسات الإمبراطوريتين اللتين ورثتهما دولة الإسلام.

1 - فأما العلة الأولى فهي الزعم بقدم العمل على النظر الذي يستثني كل إمكانية لإدراك المسلمين النتائج المترتبة على إلغاء المؤسسات التي هي بالجوهر مصدر سوء الاستعمال للسلطتين الدينية والسياسية وتعويضها بحلول فكرية ومؤسسية قادرة على تجنب البشرية الفساد الروحي والمادي. لذلك فهم قد تصوروا أنفسهم مضطرين لإعادة السلطتين الوسيطتين حتى يعالجوا عملياً الوضعيات المرجلة. فأما الشيعة فاختارت إعادة السلطة الروحية إعادة مستندة إلى تعليل شرعي صريح: نظرية الوصية التي تجعل الإمام في نفس الوقت ذا سلطة روحية تستيع السلطة الزمانية. وأما السنة فإنها أعادتها كأمر واقع: نظرية المصلحة التي تجعل الخليفة في نفس الوقت ذا سلطة زمانية تستيع السلطة الروحية. واختارت الخوارج تعميم الحل الشيعي ذهاباً به إلى الغاية لأن شرط وراثته الأرض هو صحة الإيمان ومن ثم فشرط الإمامة هو الإيمان أي كان صاحبه. واختارت المعتزلة تعميم الحل السني ذهاباً به إلى الغاية لأن شرط إدراك المصلحة هو العقل ومن ثم فشرط الخلافة هو العقل أي كان صاحبه. فباتت المبادئ أربعة: الوصية الخاصة (الشيعة) والوصية العامة (الخوارج) وإدراك المصلحة العام (السنة) وإدراكها الخاص (المعتزلة).

2 - وأما العلة الثانية فهي مقتضيات البديل من المؤسسات المكافحة. فالتحديد المتعين للمؤسسات البديل ينبغي أن يكون عملية طويلة ومعقدة في تحقيق التاريخ النظري والعملية للأمة ومن ثم فلا بد أن يكون ذلك ثمرة متدرجة للإصلاح الدائم الذي لا يكون فيه الوجه الديني للعلم النظري والعملية

ولؤساتهما خاضعين لمضمون محدد مسبقا بل هو متعلق بمقصد كلي وشكل عام . وقد كان عدم التحديد محفوقا بالمخاطر ومن ثم تحمله لم يكن بالوسع في لحظة عدم نضوج التطور الفكري النظري . لذلك فقد تجمهر زوجا الخلق الذين كانا السبيل الوحيدة الممكنة . فالسنة (ومبدؤهم السلطة لذوي الأهلية والشوكة) ومعارضتهم الاعتزالية (ومبدؤهم السلطة لكل عاقل) ثم الشيعة (ومبدؤهم السلطة حق الهي لآل البيت) ومعارضتهم الخارجية (ومبدؤهم السلطة للعباد الصالحين) لا يمكن أن تتطور حلولهم من دون شجاعة عقلية وخلقية<sup>47</sup> تذهب إلى غاية مبدأ الشرعية في مجال السلطتين الروحية (العلماء) والسياسية (الأمراء) .

وبدلا من هذه الشجاعة العقلية والخلقية كان الحل السليمي الممكن عقلا هو حل سد الذرائع وهو إيجابا استعارة أي حل جاهز لتجنب الإمكانات التي تتضمن مغامرة إبداعية قد تتضمن شيئا من الفوضى وعدم الانضباط الناتجين عن عدم تحدد الحلول الإسلامية الثورية إذا لم يسبق ذلك شروطها النظرية استنباطا (اجتهاد) وتطبيقا (جهاد) . ولما كان سد الذرائع تعميما للمنع فإن التحريم بات بديلا من الإباحة التي هي مبدأ الإسلام وبذلك أصبح سد الذرائع وقحها مستندا إلى إعادة ضمنية للسلط التي تدعي دور الوساطة والتي ألغاهها الإسلام كما هو بين من كلامه عن علل فسادها الذاتية لها في آل عمران . فما من سلطة تدعي الوساطة إلا وهي فاسدة لكونها تردد بين تحريف الأمر (إرادة الوسيط بديل من إرادة الله) وتحريف الخلق (الوسيط إله) .

نظرية الحقيقة التي يبنى عليها مفهوم الفكر الاجتهادي تمكنا من الجواب عن هذا السؤال المحدد التالي: كيف نخلص فكرنا النظري والعملي من التفرعين الموضوعي والذاتي اللذين يترأ مؤسسي الاجتهاد والجهاد حتى نتصن من تجنب العودة إلى الرؤية الدينية التقليدية التي اعتبرها الإسلام رؤية محرفة ومعرفة . والتعريف السليمي والإيجابي لهاتين المؤسستين هو الحزب الحقيقي ضد هذا الانحراف والتحريف الناتجين عن تقزيم الاجتهاد والجهاد . فكيف يتحقق لنا ذلك؟

كما أن التفسير الوحيد الممكن لمثل تلك النتائج الوخيمة التي وصفنا عند الكلام عن العقبات ينبغي أن نطلبه من فهم الضرر الحاصل من إعادة فكرنا النظري والعملي تأسيس السلط اللارشرعية السلط التي نسخها الإسلامي نسخا هو الشرط الضروري للاجتهاد والجهاد من حيث هما عبارة عن وظائف العقل النظري والعقل العملي في المنظور الإسلامي . فالإسلام قد أبدع مؤسستين بديلين من السلطة الروحية ومن السلطة الزمانية اللتين تهيمتان على عقل المؤمنين وإرادتهم حتى يجنبهم سوء استعمال السلطة الروحية والسلطة الزمانية لئلا يصبحوا خاضعين لوسيط بين الإنسان وربه روحيا وماديا بشرط أن نفهم الاجتهاد فهما يدرك حقيقته العميقة التي عمتها إعادة هذه السلط للوجود في التاريخ الفعلي للحضارة الإسلامية . و كان يمكن أن يتجنب المسلمون سوء استعمال سلطة الاستبداد المادية لو أنهم

<sup>47</sup> يمكن القول عمليا إن المعارضتين الهامشتين قد زائتا تاريخيا حتى لو بقيت متهما فصالة في بعض البلاد الإسلامية على أطراف الإسلام . لكن جوهر فكرهما انته الزمان الاكبران في الإسلام . فالاشعرية والبهشية صدرتا عن تبني الرؤية الاكبرالية من قبل السنة والشيعة في مجال العقل النظري والنظر . والحلبي والإسماعيلية صدرتا عن تبني الرؤية الحارجية في مجال دور العقل العملي والعمل .

طبقوا مؤسسة الجهاد كما هي في حقيقتها العميقة التي حالت دونها إعادة السلطة الوسيطة: امتداد السلطة الروحية للعلماء واستبداد السلطة الزمانية للأمراء . ومن ثم فإن دور الاجتهاد والجهاد الثوري قد أصبح لاغيا وعديم الجدوى لمجرد إزالة وظائف العقل النظري ووظائف العقل العملي أعني دور الخيال المبدع في المجالين الروحي والمادي .

فكيف يمكن أن نحدد دور الاجتهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء ؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل السوي من مؤسسة فريدة جعلتها النخب الدينية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه عندما يزعمون السلطة الروحية معصومة وأنها يمكن أن تتحمل المسؤولية بديلا من المؤمنين في مجال العلم والإيمان . وقد يكون ذلك في الواقع حتى وإن عارضته المواقف القولية كما في دعوى أن الإسلام ليس فيه كهنوت في حين أن الواقع جعله ذا كهنتين فقهي مع ما يتبعه من قتل للإبداع والخيال وصوفي مع ما يتبعه من خرافة شعبية وضعوة .

ب- ويمكن أن نحدده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للمعرفة التي لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعي المزعوم بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل : معيار التواصي بالحق .

وكيف يمكن أن نحدد دور الجهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء ؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل السوي من مؤسسة فريدة جعلتها النخب السياسية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه زاعمين السلطة السياسية معصومة في مجال العمل .

ب- ويمكن تحديده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للعمل حيث لا يكون معيار الخير التطابق مع قيمة موضوعية مزعومة بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل : التواصي بالصبر .



## القسم الثاني

الباب الأول: الفكر الاجتهادي

الباب الثاني: الإصلاح المتصل



## القسم الثاني

### الباب الرابع

#### الإصلاح المتصل

#### أو جدل صورة العمران ومادته في المظنور الخلدوني

تقيد:

بلغ الكلام على الإصلاح - الذي يظنه أغلب نخبتنا وليد القرنين الأخيرين - ذروته منذ أن أصبح مطلباً لا يقتصر على المسلمين بل يتعداهم إلى كل أمم العالم التي أدرست نخبتها امتناع تنظيم المعمورة من دون علاج منزلة المسلمين فيها. وإذا كان من اليسير تحليل هذا الاهتمام الكوني بالإصلاح الإسلامي فترجعه إلى أهمية ما حققته الحضارة الإسلامية من شروط كونيتها الموضوعية التي أبرز عصر العولمة منزلتها المحددة لمصير التاريخ الكوني فإن المطلوب في هذا البحث تحديد علاقة هذه الكونية بضرورة تلازمها مع مبدأ الإصلاح الدائم اللذين يمثلان جوهر الإسلام الخفيف. والمعلوم أن هذين هما مبدأ الاجتهاد فرض عين وبديلاً من السلطة الروحية المعصومة في الفكر النظري والعمل<sup>1</sup> ومبدأ الجهاد فرض عين وبديلاً من السلطة الزمانية المعصومة في تطبيقاتهما الطبيعية والتاريخية<sup>2</sup> المحققة لشروط الحيوية

<sup>1</sup> وهذا المبدأ الأول انحرف عن مدلوله العميق فأصبح المصدر الثاني لاهتمام العالم بإشكالية الإصلاح الإسلامي. فلا جهاد قد انحصر في مدلوله الفقهي بسبب الانحطاط الذي كان غاية الانحراف. وما كان بدلياً من السلطة الروحية الناعية لاستقلال عقل المؤمنين السلطة التي نقدها القرآن الكريم في الأديان المحرفة بات أصلاً لا يتأخرها دروا عند المسلمين. ذلك أن الفقهاء جعلوا الاجتهاد مقصوراً على القياس الفقهي الذي هو وسيلة لاستبعاد سلطتهم القضائية والإفائية بالسلطة التشريعية اعتماداً على حيلة نقلوا بها قدسية الأصل المقيس عليه (الحكم الوارد في النص) إلى الفرع المقيس (الحكم الذي يسحبونه عما يتصورونه متضمناً لحاظ الحكم). فبات كل اجتهادات الفقهاء مقدسات مثل أحكام النصوص الأصلية. وتلك هي الشريعة التي نادوا بضرورة تطبيقها أعني السبب الأول للتدخل الدولي في الإصلاح الإسلامي. وليس هذا هو أهم ما في المسألة رغم خطورتها على العصل بين السلطات. الأدهى من ذلك هو قتل مدلول الاجتهاد في معناه القرآني أعني التواصي بالحق طلباً للحقيقة في العلم والحق في العمل وليس هو مقصوراً على مجرد شرح نصوص الأحكام بقواعد أصول الفقه. والمعلوم أن هذا المشرع رغم كونه جزءاً صغيراً من طلب الحقيقة والحق تضخم إلى حد أضنى إلى حق الاجتهاد في معناه العام أساساً للفظ والعمل عامة وكلاهما فرض عين بخلاف الاجتهاد الفقهي الذي هو فرض كفاية. فبات الفكر العلمي والعمل وأصبحت حضارة سلطين مستبدتين: أميد العلماء بالتفريع وأمسيد الأمراء بالتقييد واستقلت الأمة تشريعاً وتقيلاً فبات فكرها طائراً مهجاً.

<sup>2</sup> وهذا المبدأ الثاني انحرف عن مدلوله العميق فأصبح المصدر الأول لاهتمام العالم بإشكالية الإصلاح الإسلامي. فالجهاد قد انحصر في مدلوله القتالي أعني في فهمه الخارجي بسبب الانحطاط الذي كان غاية الانحراف كذلك. وما كان بدلياً من السلطة الزمانية الناعية لاستغالة إرادة المؤمنين السلطة التي نقدها القرآن الكريم في السياسات المحرفة بات أصلاً لا هو نظير لها عند المسلمين. ذلك أن الأمراء جعلوا الجهاد الشرعي مقصوراً على قتل القتال الذي استبدت به سلطة المرتزقة لتستحوذ على السلطة التنفيذية وتهيمن على السلطة التشريعية (بماضيه بعد المعصم في الخلافة العباسية). ومن ثم بات كل إصلاح سياسي لا يتم إلا بالخروج الضيف على من استولى على الحكم بنفس المنطق إلى أن انقرضت سلطة الخلافة الشرعية وتوزعت المرتزقة أو العصابات القبلية دار الإسلام. فكل الإمارات والسلطنات في العالم الإسلامي نتجت عن استبداد المرتزقة أو القتال بقطر من أقطار دار الإسلام أو الخارجين على الخلافة في ناحية من نواحيها. وبذلك دنست قدسية الجهاد الذي صار مرادفاً للخروج على الشرعية: فصار سيف الدولة مجاهداً

الدائمة التي يقتضيها التلاؤم مع التغير في المكان والزمان .

فأما شروط الكونية الموضوعية التي حققها المسلمون فهي:

1 - منزلتهم في جغرافية المعمورة وفي مقومات القيام المادي للبشرية (ملقى القارات الثلاث بمدلولها الاستراتيجي والطاقة والبطار الدافعة مثلا).

2 - منزلتهم في تاريخ المعمورة وفي مقومات القيام الروحي للبشرية (مشاعر الأديان العالمية منزلها وطبيعتها والوصل بين الحضارتين القديمة والحديثة من خلال العلاقة بينهم وبين اليونان ثم بينهم وبين اللاتين).

3 - استئناف المسلمين طموحهم إلى تحديد آفاق البشرية الروحية مستقبلا لشعورهم باحتلاك شروط هذا الطموح (الدافع الثقافي لأن الحضارة الإسلامية تبدو الوحيدة التي ما تزال صاعدة أمام تقريب العالم).<sup>3</sup>

4 - استئناف المسلمين طموحهم إلى تحديد آفاق البشرية المادية مستقبلا لشعورهم باحتلاك شروط هذا الطموح (الدافع الاقتصادي لأن الأمة الإسلامية تبدو الوحيدة التي لم يتلها الاقتصاد الرأسمالي بعد على الأقل سلبا بسبب الفصل الاقتصادي)<sup>4</sup>

5 - وأخيرا الخزلة التي تمتد إليها كل تلك المنازل أعني كيفية التعامل مع أصلي الحصانة الروحية للأمة قصص القرآن الكريم والسنة الشريفة: فالقرآن الكريم حدد ثوابت ما بعد التاريخ وما بعد الطيعة الإسلامية في جزئه المكي وحدد وصلهما بالتاريخ والطبيعة في جزئه المدني والحديث الشريف حدد مناهج فهم هذين البعدين وطرق تحقيقهما في الحدث التاريخي (الحديث العادي) وفي المعنى التاريخي (الحديث القدسي).

في حين أنه في الحقيقة خارج على الخلافة ومستقل بما لا يستطع حمايته من نفور الأمة . واليوم أصبح التدخل الأجنبي يوظف هذا الانحراف في ما يسميه بالفوضى الخلاقة ترسلا لها للتدخل في إصلاح شأن المسلمين . ذلك أن الخروج في ظرف العملة بات يوظف مرتين: فهو يحدث الفوضى ويبرر التدخل لرد عليها تحت مسمى الإرهاب في عالم مترابط . وليس هذا هو الأهم بل الأهم هو أن انقطاع هذا اللبأ إلى حد قتل مفهوم الاجتهاد القرآني أعني التواصي بالصبر في طلب الحقيقة علما وإحفاق الحق عملا . فليس الجهاد القرآني مجرد قتال أو زعم خروج على الظلم بل هو الجهد الدائم لتحقيق شروط القيام المستقل أعني تحقيق شروط القوة المباشرة (الاقتصاد) وغير المباشرة (العلوم) وشروط القوة العسكرية (رباط الخيل) . لكن القتال الذي هو جزء ضئيل من الجهاد بهذا المعنى يتصخم بدون شروطه صبار فزات بدائية لا تغفر من مجرى التاريخ شيئا بعد أن قتل المسلمون الأبعاد الأخرى التي أشارت إلى بعضها آية الردع استمدا لأعداء الله والمسلمين بأسباب القوة غير المباشرة أعني العلم والتقنية والاقتصاد التي تمتع في حالة الخروج الدائم الذي يلني وطائف الدولة الحديثة الجنس (وظيفة الأمن بمناهج العلم ثم الأمن الفعلي والأمن الصحي والأمن التربوي وشروطها جميعا فهدت البنية التحتية للمواصلات والفرصات المتزايدة لكل الرعايا) وبأسباب القوة المباشرة أعني أدوات الدفاع بحسب العصر رمزا إليها برباط الخيل (وهي مفروقة بالعلم التربوي على الاختصاص فضلا عن أصناف الأمن التي ذكرنا لأن الجيش الحديث لا يكون في مجتمع متخلف أصلا) . كل أمة جاهلة وغير متضبطة يصعب الجهاد فيها مجرد فزات بدوية خارج الشروط المعرفية والتقنية والاقتصادية والنظامية السياسية والعسكرية . لذلك فليس من الغريب أن توصف بالإرهاب لأنها حقا كذلك بالقياس إلى أزمورها الداخلية فضلا عما بالقياس إلى علاقاتها بالظرف الدولي.

<sup>3</sup> وهذا العامل هو في الحقيقة أثر العامل الأول في العامل الثاني . لأن الحصنة من المكان ترمز إلى الملكية التي هي فاعلية الإنسان المكتفة في الأشياء والأدوات ومن ثم فهي تذكر دائم لصاحبها بما يمكن أن يكون قد نسي من فاعليات الزمان التاريخي فتكون الجغرافيا يحضونها المادي المشبه الدائم للأهم يطلوأنها التاريخية للتلازم بين المكان والزمان كما هو بين من تذكر الماركس الحاسمة تذكرها بساحتها وبالإجازات الكبرى التي تصمد في الباقي من الآثار (كالأهرامات مثلا).

<sup>4</sup> وهذا العامل هو في الحقيقة أثر العامل الثاني في العامل الأول . لأن الحصنة من الزمان ترمز إلى فاعلية الإنسان المكتفة في الفوات والفايات ومن ثم فهي تذكر دائم لصاحبها بما يستطع مستقبلا قياسا على ما استطاع في الماضي فيكون التاريخي متأثره الروحية المشبه الدائم للأهم بإجازاتها المادية التي تبرز بقيامها في المكان للتلازم بين الزمان والمكان كما هو بين من تذكر تاريخ الإجازات التي حققها الأمة في مجال الحضارة المادية . فأي مسلم يزور الأناضول مثلا يعود إليه الطموح التاريخي في الإنجاز الحضاري .



وأما ضرورة التلازم بين هذه الشروط والإصلاح المتصل فيبانه يقتضي التمييز بين المنزلتين الأوليين والمنزلتين الثانيةين من حيث البداية وعدمها . فبين أن المنزلتين الأوليين لا يدور حولهما جدال لانهما منزلتان موضوعيتان وجودهما وحده كاف للدلالة على صدق القول بهما وضرورة اعتماد توأصلهما على الإصلاح الدائم للبقاء فضلا عن النماء: فدار الإسلام في قلب العمورة وتاريخ الإسلام يصل بين ماضي الإنسانية كلها ببعديه التاريخي وما قبل التاريخي ومستقبل الإنسانية كلها ببعديه الحديث وما بعد الحديث . ولولا هذين الشرطين لما كان للصراع معنى بل ولما كان كلام المتصدين لصحوتنا في مسائل صلاح شؤوننا وفسادها فائدة<sup>5</sup> .

لكن المنزلتين الأخريين وصلتهما بالأصل وصلابه أو فضلا معه هما جوهر الإشكال في الكلام على الإصلاح إيجابا وعلى الفساد سلبا في كل الجدل الدائر بطوره لأن استئناف الطموح التاريخي ببعديه الروحي والمادي ينتج عنه استئناف الدور الإيجابي في التدافع والحوار العالميين حول أهداف العمران البشري وأدواته: الطور المقصور على النخب الإسلامية ثم الطور الذي باتت فيه كل نخب العالم لا تصور بقاءهما السوي ممكنا من دون المشاركة في إصلاح حال المسلمين سلما أو حربا . لذلك فسبحنا حول في هذا البحث علاج مسألة الإصلاح ونظيرها السليبي أو الفساد من منظور هاتين المنزلتين الأخيرتين في حالتنا الوصل والفصل بالأصل لاستخراج شروط العلاج كما حددتها نظريات ابن خلدون بوصفها زبدة عقول المسلمين في سعيها إلى استخراج فلسفة العمران البشري المطابقة لفلسفة التاريخ القرآنية .

وتعالج هذه الفلسفة وجهين مضاعفين من العمران البشري والاجتماع الإنساني بمصطلح ابن خلدون لم يغفل عما يقرب من معانها أي فيلسوف جدير بهذه الصفة رغم انها لم يصغها صياغة

<sup>5</sup> وينقسم المتصدون لصحوتنا إلى نوعين كلاهما حال بدعواه على طبيعة منزلتنا الكونية الروحية والمادية منزلتنا التي هي ليست دعوى ما حدثت في ما اضطر المدعو لأدعائه حتى يرد عليها من حيث هي واقعة لا مفر من إزاحتها حتى تصح دعواه . فالولها يدعي باطلا تخيل ذروة القوة الروحية الغريبة (اسرائيل) والثاني باطلا يدعي تخيل ذروة القوة المادية الغريبة (الولايات المتحدة) . والغريب أن الباطل الأول متحكم في الباطل الثاني فصارت الباطلان متعاونان على حرب الحق . وقد يشك البعض في زعمنا أن دعوى أمريكا باطلة بطلان دعوى اسرائيل : فأمريكا لم يبن منها حاليا إلى ما تستعمله من انتمصاص قوة العالم المادية لأن القوة فيها سواء كانت ممثلة بالبشر علما وفنوا أو بالثروات المادي ثورة ومآثر ليست إلا مصعب خيرة ما في غيرها من الأمم التي لم يتعمد بظف شأنها ومنها أم الغرب لكي تحمي ثرواتها البشرية والمادية . ولما كان الباطل زهوقا عندما يصطدم بالقوة الروحية الحقيقية فقصبت الإسلام فإن مال الحركة معلوم . مصير أعداء الإسلام هو مصير الباطل : اسرائيل وأمريكا . سينتهي استبدادهما بالعالم الغربي ورواحيا وماديا بفصل ثورتنا التي سبقت تحرر العالم كله لأن سلطانتهما على الحضارة الغربية والتحب المتفرقة من العالم غير الغربي هو الذي يمكن لهما في العالم . وحطة العمل لتحقيق ذلك تبدأ بتحرير أمريكا من اسرائيل لأن أداة إرجاع اسرائيل إلى حجمها الطبيعي - صمود ملجأ لآفة دنية مكشوفة على نفسها لجأت إليها هروبا من الوحشة الأوروبية ونسب ظاهيا بهذا القوم كما فعلنا دائما في تاريخنا المؤرهر . والقضاء على سلطانها العالمي لا يكون إلا فيها ثم تحرر العالم الغربي والنخب المتفرقة من أمريكا لأن أداة تنجيم أمريكا تبدأ بأوروبا ثم تحرر العالم من هيمنة الحضارة الغربية بعالم متوازن يكون لنا فيه دور الشاهدين على العالمين إن كنا فعلا صادقين في الزعم أننا مسلمون .

<sup>6</sup> ليس الإصلاح أمرا بطرا في الشأن الإنساني بعد أن لم يكن بل هو ملازم له للتلازم بين الإصلاح والفساد في التاريخ الثقافي التلازم الذي هو من جنس تلازم الحياة والموت في التاريخ الطبيعي . ومطما أن الحياة في التاريخ الطبيعي اكتشفت حلا للتلف على الموت أو الفساد الطبيعي في تجديد الأجيال الطبيعي فإن العمران في التاريخ الثقافي اكتشف تجديد المؤسسات والأحكام للتلف على الفساد أو الموت الحضاري . ومشكل التجديد في العمران بخلاف مشكله في الحياة هو أنه يبدو اختياريا وليس اضطراريا أي من جنس العمل الطوعي لا الكرهى . لذلك فإن الأمم التي تتباهى بمصير تاريخها الحضاري إصلاحا متواصلا لتحقيق التجديد الخطب على الفساد المتواصل في حين أن الأمم التي تعرض عنه تمرل ثم مؤسستها وتعمد تصحيح الأجيال المولية في التجديد الطبيعي حيسة جلي عبت من المؤسسات التي لم تعد مؤثرة . وبذلك يصبح التناول الحضاري فيها من جنس التناول الحيوي: لا يحصل تغير إلا بالموت الطبيعي أو الحيف للأجيال والمؤسسات .

صريحة في التاريخ الإنساني إلا فيلسوفان مسلمان أحدهما حددهما ذهبا من نظرية النظر إلى نظرية العمل فلسفيا ومن العقيدة إلى الشريعة دينيا (ابن تيمية) والثاني حددهما في الاتجاه المقابل ذهبا من نظرية العمل إلى نظرية النظر ومن الشريعة إلى العقيدة (ابن خلدون).

فأما الوجه الأول فهو صورة العمران يعديها اللذين يعرض لهما الفساد الطبيعي أو الثقافي (أي الدولة والتربة ومجموعها هو المجتمع السياسي الذي يمثل صورة العمران) ومطلوب البحث تحديد أصل إصلاحهما المصل من المنظور الخلدوني

وأما الوجه الثاني فهو مادة العمران يعديها اللذين يعرض لهما الفساد الطبيعي أو الحضاري (أي الاقتصاد والثقافة ومجموعهما المجتمع المدني الذي يمثل مادة العمران). ومطلوب البحث تحديد أصل إصلاحهما المصل من المنظور الخلدوني.

ولا يكون أصلا الإصلاح هذان مؤثرين إلا إذا تحقق شرط شروطهما قصدت تناسق العلاج الخاص يعدي صورة العمران (السياسة والتربة) والعلاج الخاص يعدي مادته (الاقتصاد والثقافة) تناسقا يستمد من التطابق مع أصل الوجود العمراني النسوي الذي هو عين فطرة الله التي فطرت البشرية عليها حيث تتطابق حقوق الإنسان الطبيعية وحقوقه الشرعية على الأقل في المفهوم القرآني. لذلك فهذان الإصلاحان لا يمكن تصورهما فعلين تاريخيين للإرادة الإنسانية يكون فيهما المؤثر والفاعل مؤثرا وفاعلا قصديا من دون إصلاحين متلازمين في ما بينهما وملازمين لهما يسدان فعاليات العقل الإنساني العملية وأخلاق الأمة بمقتضى هذين الإصلاحين: إصلاح فعالية العقل النظري المجرد والمطبق وإصلاح فعالية العقل العملي المجرد والمطبق. ولما كان إصلاح هذين النوعين من العقل متلازمين وملازمين لإصلاح صورة العمران ومادته بات الفصل بينهما ممتنعا عقلا ونقلا ومن ثم فمن الواجب أن تكون الخطوة مؤلفة من ثلاث مسائل هي:

المسألة الأولى: إصلاح العقليين النظري والعملي جمعا لإصلاح فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

المسألة الثانية: إصلاح مادة العمران شرطا علميا وثمرة لإصلاح العقل النظري وفلسفة التاريخ.

المسألة الثالثة: إصلاح صورة العمران شرطا عمليا وثمرة لإصلاح العقل العملي وفلسفة الدين.

## المسألة الأولى

### إصلاح فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

نسبت في كل محاولاتي السابقة إصلاح العقل النظري بداية من أجل إصلاح العقل العملي غاية إلى شيخ الإسلام ابن تيمية . وفُسر ذلك بميل ابن تيمية إلى اعتبار فساد العقل العملي نتيجة لفساد العقل النظري تسليماً صريحاً منه بأن فساد العمل وتحريف الشرع ناتجان ضرورة عن فساد النظر وتحريف العقد . لذلك فهو قد حاول تخليص العقل الإنساني من ما بعد الطيعة اليونانية عامة والأرسطية خاصة لا اعتبره إياها علة القول بالضرورة والجبرية الحائلة دون حرية الفعل الإنساني والمؤدية من ثم إلى عقيدة وحدة الوجود النافية لكل القيم . كما نسبت إصلاح العقل العملي بداية من أجل إصلاح العقل النظري غاية إلى ابن خلدون . وفُسر ذلك بميل ابن خلدون إلى اعتبار فساد العقل النظري نتيجة لفساد العقل العملي تسليماً صريحاً بأن فساد النظر وتحريف العقد ناتج ضرورة عن فساد العمل وتحريف الشرع . فهو قد حاول تخليص العقل الإنساني من ما بعد التاريخ اليوناني عامة والأفلاطوني خاصة لا اعتبره إياها علة القول باليتوييا الحائلة دون عمل التاريخ وعلمه .

لكنني في الحالتين<sup>7</sup> لم أربط ذلك بمسألتي الإصلاح الشامل الذي يعالج فساد صورة العمران ومادته إلا ربطاً سريعاً لم يبرز بوضوح العلاقة الوطيدة بين فساد العقلين وفساد ما يناظرهما في كيان العمران البشري والاجتماع الإنساني من المؤسسات والفعاليات العلاقة التي تتضح عند فهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . لذلك فقد بقي الكلام على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أصلاً ضمناً في الحالتين دون بيان علل كونهما أصلاً لهذين التوجهين في الإصلاح الذي عرفته حضارتنا . ونحن نزعم أن هذا الضمير عند كلا الفيلسوفين هو سبب إخفاق محاولات الإصلاح المبنية على نظريتهما إلى حد

<sup>7</sup> أنظر أبو يعرب المرزوقي إصلاح العقل في الفلسفة العربية مركز دراسات الوحدة العربية سلسلة الرسائل الطبعة الثالثة بيروت 2003 .

الآن . مطلبنا في هذه المسألة الأولى هو إذن بيان دلالة الوصل بين الإصلاح الشامل للشأن الإنساني وفلسفتي الدين والتاريخ مركزين على الحل الحلدوني في هذا الفصل رغم التناظر العكسي التام بينه وبين حل شيخ الإسلام .

فإذا فهمنا علة التناظر العكسي بين فكر الرجلين فهمنا علة الميل إلى حصر فكر الأول في فلسفة الدين وحصر فكر الثاني في فلسفة التاريخ عند جل القارئ لأعمالهما . وينبغي أن نتجاوز هذين الحصرين لأن ما غلب على فكر أحدهما هو ضمير فكر الثاني: فضمير فكر ابن تيمية فلسفة تاريخ مسكوت عنها وضمير فكر ابن خلدون فلسفة دين مسكون عنها . وعلة الفشل الإصلاحي في النهضة (التي يمكن اعتبار ابن خلدون معينها الأول) وفي الصحو (التي يمكن اعتبار ابن تيمية معينها الأول) هو عدم إدراك التلازم بين الفلسفتين الدينية والتاريخية عند الفيلسوفين . أما علامة هذا الفشل التي لا تكذب فهي الحرب الأهلية بين ممثلي النهضة (العلمانيين) وممثلي الصحو (الأصلايين) لأن الأولين ينطلقون من فلسفة تاريخ تنفي فلسفة الدين أو هي بالأولى تعتمد على فلسفة دين سلبية ولأن الثانيين ينطلقون من فلسفة دين تنفي فلسفة التاريخ أو هي بالأولى تعتمد على فلسفة تاريخ سلبية .

وبين أن فلسفة الدين السلبية التي تغلب على فكر النهضة العلماني تحصر أمر الإصلاح الشامل في العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي من دون فهم لعلاقة الأول بالعقيدة وعلاقة الثاني بالشرعية . كما أن فلسفة التاريخ السلبية التي تغلب على فكر الصحو الأصلائي تحصر أمر الإصلاح الشامل في العقيدة والشرعية من دون فهم لعلاقة الأولى بالعقل النظري وعلاقة الثانية بالعقل العملي . لكن ابن خلدون وابن تيمية بريان من هذا الخطأ القاتل: ذلك أن ابن خلدون يصل فلسفته التاريخية بفلسفة دينية صريحة كما يينا في غير موضع وابن تيمية يصل فلسفته الدينية بفلسفة تاريخية صريحة كما يينا كذلك .

ورغم أن المناسبة (التي كتب فيها هذا الفصل) تقتصر على الاحتفال بابن خلدون فإن علمنا لا يمكن أن يهمل هذا التناظر بينه وبين ابن تيمية لأن ذلك يفسد العلاج الفلسفي الدقيق الذي يستمد لفهم أساس الوحدة الناتجة عن التعاكس بين المدخلين والتطابق بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في فكرهما الممثل جيد التمثيل لأعماق الفكر الإسلامي الأكثر إيماناً: فهذا التطابق في الفكر الإسلامي علته ما صار يعبر عنه عامياً ودون فهم عميق بعدم الفصل بين الدين والدنيا في الإسلام . فسواء انطلقنا من إصلاح تحريف العقد لإصلاح تحريف الشرع أو من إصلاح تحريف الشرع لإصلاح تحريف العقد فإن النتيجة واحدة في نفس الأمر لأن القضية كلها تتمثل في التلازم بين الإصلاحيين ولا يقع الاختلاف إلا في التقديم والتأخير: بأيهما نبدأ؟ هل بإصلاح تصورات الإنسان وفكره أم بإصلاح سلوكات الإنسان ومجمعه؟ أم بهما معا وبالتلازم؟

إن البحث عن تعليل التقديم والتأخير أو الجمع ليس بحثاً عقدياً ولا هو شرعي بل هو بحث نظري وعملي يؤدي فيه العقد والشرع وظيفة دافع البحث وموجه لا غير . ففي حال تقديم التصورات والفكر على السلوكات والمجتمع يكون العلاج متنسباً إلى الفلسفة النظرية . أما في حال تقديم السلوكات والمجتمع على التصورات والفكر فالعلاج يكون متنسباً إلى الفلسفة العملية . لكنه في الحالتين يدرك ضرورة الجمع بين المدخلين فيفهم طبيعة الثورة الإسلامية التي جعلت قيم ما بعد التاريخ (فلسفة الدين) لا

تتبعن فهما وتحقيقاً إلا بآليات التاريخ (فلسفة التاريخ). ذلك أن الإصلاح في الحالتين ينبغي أن يتلازم مع ثورة روحية تعالج أصل الفعالتين في مستوييهما الفردي والجمعي أعني إصلاح العقل النظري والعقل العملي الإصلاح الذي يعتبر شرطاً ونتيجة لإصلاح صورة العمران ومادته :

**إصلاح فعالية العقل النظري:** ويتعلق بشروط إبداع العلوم الأدوات لصنع التاريخ ونقد علمه الذي هو بدوره علم أداة في العلوم الثقيلة ولعله أدواتها الأساسية. والمعلوم أن ابن خلدون يعرف بعدي العقل النظري بعديه المجرد والمطبق بوظيفة المعرفة والعمل الذريعيين الخالصين وينفي عنه كل إمكانية في مجال المعرفة ما بعد الطبيعية. وتنقسم هذه العلوم إلى علوم الأدوات الصورية بصنفها أعني إلى علوم الإنسان الطبيعية (علم الإحياء والنفس) وعلوم الإنسان التاريخية (علم السياسة أو علم فعل قيم العمل وعلم التربية أو علم فعل قيم الوجود) وعلوم الأدوات المادية بصنفها أعني علوم الطبيعة (كل علوم الطبيعة المجرد منها والمطبق) وعلوم أدوات العمران المادية (علم الاقتصاد أو علم فعل قيم الرزق<sup>10</sup> وعلم الثقافة أو علم فعل قيم الدوق<sup>11</sup>). والأصل في ذلك كله هو علم التاريخ الطبيعي والثقافي في وظيفته النقدية والمقدية: فلسفة التاريخ وفلسفة الدين الخلدونيتين ترجمة فلسفية لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين.

**إصلاح فعالية العقل العملي** ويتعلق بشروط إبداع الأعمال الأدوات لصنع التاريخ وعمله الذي هو بدوره عمل أداة ولعله العمل الأداة الأساسية في العمران البشري. والمعلوم أن ابن خلدون يعرف بعدي العقل العملي بعديه المجرد والمطبق بالوظيفة "التجريبية"<sup>12</sup> وينفي عنه كل إمكانية في مجال المعرفة ما بعد التاريخية (نفي التحسين والتقصيح العقلين). وتنقسم هذه الأعمال إلى عمل أدوات العمران الصورية

<sup>8</sup> أهم مشكل في إصلاح الشأن الإنساني هو هذا المدور الذي يشبه في الفعل الإنساني دور التأويل في الفهم الإنساني أو ما يسمى بالمدور الهرمينوطيقي. فلكي نفهم يعني أن نتفلق من فهم ولكي نفعل يعني أن نتفلق من فعل. لكن المدور ظاهري. ذلك أن الفهم والفعل اللذين تتفلق منهما إلى الفهم والفعل اللذين تسمى إليهما من طبيعتين مختلفتين. فالتفلق من فعل في ذاتك تفعل في العالم وأنت تتفلق من فهم تو جهك إلى ما تريد فهمه لفهمه. فيكون الفهم والفعل الشارطين غير الفهم والفعل المشروطين ومن ثم فالجمع بينهما ممكن بل هو ضروري: وكل هتق في أحدهما توسع لمجال الرؤية في الثاني لكن الثاني يفتي بأقي الرؤية والأول يفتي بحال الرؤية بالحق الصوفي للكلمة. وفي حالة فعل الإصلاح فإن القرآن الكريم جعل تغيير النفس شارطاً لتغيير الأحوال لكن تغيير النفس تغيير أحوال دائية لتغيير الأحوال الموضوعية من منظور النفس المتغيرة. لكن النفوس الأخرى تراها من خارج فيكون تغييرها من الأحوال الموضوعية. وبذلك يتلازم الفعلان في الأمم الفتية. والغرب اليوم أتم قد شاعت حيواناً حتى وإن كانت ما تزال شاة حضارياً وذلك بسبب ما أشرنا إليه من امتصاصي تلك الأمم الأخرى بفتح الباب للمهاجرين القادرين على تعويض الأجيال شبه المفقود فيه. فإذا حققنا الجمع بين التشبيب والحضارية والشباب الحيوي الحاصل عندنا صرنا قوة لا تقهر.

وتدور نظرية التربية التحررية الخلدونية حول النظرية الطبيعية في هذا الأدنى وحول التنشئة الاجتماعية في هذا الأقصى. والأولى يحدد فيها ابن خلدون كيفية التعامل مع المعلم والموضوع والمهجع والوسيط الناقل بين المعلم والمعلم والاتصال الشامل بين الجماعة العلمية والجماعة ككل. والثانية يحدد فيها دور الأسرة بالكلام في سلطة الأب ودور المنشأة بالكلام في سلطة المال ودور الدولة بالكلام في سلطة القوة ودور المجتمع بالكلام في سلطة الثقافة وخاصة الثقافة الدينية (صالح تحول رجال الدين إلى موهنين عد الدولة) والأدبية (صالح ما طرأ على عقل الشعراء من انقطاع لا انطباع من وظيفة المعبر عن تاريخ إلى وظيفة الكندي).

<sup>10</sup> من النظريات الثورية في مقدمة ابن خلدون نظرية القيمة ونظرية أنماط العيش ونظرية الجاه واستغلال القرابة من السلطة السياسية لتحصيل الثروة بدون عمل، وجملة القوانين المتعلقة بالمالية العامة والجبالية وبحرية المبادرة واستقلال العملة عن السلطة التنفيذية للسلطان ووضعها تحت السلطة الروحية للخليفة. وستكون جل إحالاتنا لصن المقدمة مستمدة إما على النشرة المشتركة بين المركز الوطني للكتاب الجزائر والدار التونسية للنشر الصادرة في تونس أو على نشرة دار الكتب العلمية الصادرة بيروت لبنان.

<sup>11</sup> من أهم موضوعات القسم الأخير من الباب السادس من المقدمة نظرية الذوق واللغة والفنون وخاصة الأدب والأسلوب.

<sup>12</sup> العقل التجريبي بالحق الخلدوني لا يعني العقل المجرب في العلم فالتجربة بهذا المعنى ما يسميه ابن الهيثم في كتاب المناظر بالاعتبار بل هو يعني المعنى الخلفي أو العملي من النقل بما فيه من القيم الحلقية والقواعد السلوكية التي لا يطمحها المرء إلا بالحاجة في الجماعة وبالممارسة.

يصنفها الطبيعي (تقسيم العمل بمقتضى مصادر الرزق) والتاريخي (السياسة أي فعل قيم العمل ذاتها لا علمها<sup>13</sup> والتربة أي فعل قيم الوجود ذاتها لا علمها<sup>14</sup>) و عمل أدوات العمران المادية يصنفها الطبيعي (التقنيات والصناعات) والتاريخي (الاقتصاد أي فعل للرزق ذاتها لا علمها<sup>15</sup> والثقافة أي فعل الذوق ذاته لا علمه<sup>16</sup>). والأصل هو عمل التاريخ الطبيعي والثقافي في وظيفته الإبداعية الرمزية والإبداعية الفعلية.

**إصلاح علاقة الأصلين:** ويجمع بين الإصلاحين السابقين إصلاح علاقة فعالية العقل العملي فعاليته الطبيعية والتاريخية بفعالية العقل النظري فعاليته الطبيعية والتاريخية من حيث تحديد غايات الوجود الإنساني أعني جوهر فلسفة الدين وإصلاح علاقة فعالية العقل النظري وفعالية العقل العملي من حيث تحديد أدوات الوجود الإنساني أعني جوهر فلسفة التاريخ حيث يكون الإبداعان التاريخيان الرمزي والفعلية متطابقين في الفعل الإنساني من حيث هو تطابق بين حدوث الوجود الإنساني الذي هو فعل عقل نظري فني وجمالي وفعل عقل عملي سياسي وخلق مطبقين Geschehen وحدث الوجود الإنساني الذي هو فعل عقل نظري وفعل عملي مجردين Verstellen.

والتلازم بين الحدوث (ذروة البعد الفعلي) والحدث (ذروة البعد الرمزي) في الحدث التاريخي الذي يكون في الحال أمراً واحداً بعده الفعلي والرمزي الأسمان ليساً إلا وجهي تحقق وحدة تاريخي الإنسان الطبيعي والثقافي هذا التلازم هو مفهوم السمة الحية أو فعل السن الجامع في الحضارات المبدعة. و السن الجامع المبدع عندما يموت بتوقف الإصلاح الدائم لمعالج ما يصيب العمران البشري من فساد طبيعي أو ثقافي يصبح سمة جماعة مقلدة تنكش على نفسها في سبات شتوي شبيه بالموت الجماعي إلى أن يصطدم أصحابها بالتاريخ الحي المتجاوز لهم في الحضارات الأخرى فتحصل الأزمان التاريخية التي من جنس ما يعاني منه المسلمون منذ قرنين.

كيف شخص ابن خلدون<sup>17</sup> الفساد الذي أراد إصلاحه حتى يفهم لم كان إصلاحه كما وصفنا أعني إصلاحاً مطلقاً من ثورة في الفلسفة العملية (=هي عنده فلسفة تاريخ) لتأسيس فلسفة نظرية

<sup>13</sup> فعل السياسة أو سياسة القوى وكيفية التعامل مع أمانتي الفعل السياسي أي القوة العامة والمالية العامة بكل أجهادها. والمعروف أن ابن خلدون يكنى بالأدلى على أصلها أعني الصبغة والثانية على أصلها أعني الاقتصاد.

<sup>14</sup> فعل التربة أي سياسة البحث والتعليم والتطبيقات الصناعية كما هو بين من البابين الخامس والسادس من المقدمة.

<sup>15</sup> فعل الاقتصاد يقتضي حرية الملكية والسياسة الجبائية التحررية واستقلال العملة عن السلطة التقنية واستقلال القضاء لحماية الحقوق المادية المحمية. وكل ذلك يثيره ابن خلدون شرط غو الأمل الذي هو عنده الدافع الأساسي لتكوين الثروة حتى إنه يحكم في ما يشبه هروب رأس المال الحديث عند الكلام على الهروب من شغل الجلبية ومصادرة الأملاك التصفى الهروب إلى دول مجاورة مثلاً.

<sup>16</sup> فعل الإبداع يرجعه ابن خلدون إلى حرية الفكر والسياسة الثقافية كما تتبين من أمرين يؤكد عليهما: رفض التربة التصفية ورفض سيطرة الفكر الحرفاني سواء كان مصدره الفكر الفلسفي (هذه السحر والتنجيم والحروف والسماء) أو الدين (هذه الصفوف الخالي والكرامات والفرائد الدينية باسم فهي عن الفكر من هو هروبه).

<sup>17</sup> وكان يمكن أن نحدد التناظر مع حل ابن تيمية لنكتشف حل ابن خلدون من خلال الجواب عن نظيره فنسأل: كيف شخص ابن تيمية الفساد الذي ينبغي إصلاحه حتى يفهم لم كان إصلاحه كما وصفنا أعني إصلاحاً مطلقاً من ثورة في الفلسفة النظرية (=فلسفة دين) لتأسيس فلسفة عملية جديدة (=فلسفة تاريخ)؟ لكننا نكتفي بملول الناظر العكسي في وصف الإصلاحين دون الدخول في جزئيات إصلاح ابن تيمية إذ إن المناسبة تتعلق بلبن خلدون.

جديدة (=هي عهده فلسفة دين) ؟ قل أن يجهل أحد كيف ميز ابن خلدون موضوع علمه الجديد عن العلمين النظيرين في الفكرين الفلسفي والديني السائدين في عصره: فلا هو موضوع الأحكام السلطانية<sup>18</sup> ولا هو موضوع السياسة المدنية<sup>19</sup> بل هو تاريخ الإنسان بمقتضى طبائع العمران. لكن القليل يربط ذلك بأميرين مناظرين لهما في المقدمة هما فشل العلماء في السياسة<sup>20</sup> وفشل الثورات الدينية<sup>21</sup>. لكن الترابط بين وجهي الحل المفروض لا يفهم إلا عند وصله بترابط ثان بين مرضي الحالة المشخصة في الحل المفروض: فساد صورة العمران ومادته فسادها الذي يريد ابن خلدون إصلاحه.

فما العلة في فشل الفكرين النظيرين الديني والفلسفي في المجال العملية فشلا حال دونهما والتصدي الرمزي لفساد صورة العمران ومادته تصديا مجردا بحيث يحتاج ابن خلدون إلى وضع نظرية في علم التاريخ جديدة تحقق ما عجز عنه الفكران الفلسفي والديني نظريا ؟ وما العلة في فشل الفكرين الديني والفلسفي في الممارسة العملية حال دونهما والتصدي الفعلي لفساد صورة العمران ومادته تصديا فعليا بحيث يحتاج ابن خلدون إلى وضع نظرية في عمل التاريخ جديدة تحقق ما عجز عنه الفعلان (ممارسة العلماء للحكم ورجال الدين للمعارضة) عمليا؟ ولم كان اجتماع الفشلين آيلا إلى الفشل الشامل الذي جعل الحضارة العربية الإسلامية تفقد كل قدرة على الحوار والتدافع الحضاريين داخلها فتتردى إلى الحرب الأهلية الدائمة سواء كانت جامية أو باردة وتصبح عاجزة عن الاستعداد للحوار والتدافع مع الخارج؟ لن نزيل القول في الفشلين الأولين لأننا سنعود إليهما في المسألتين الموالتين بل سنعمق النظر في مسألة الفشل الشامل. سنكتفي فيهما بإشارات وجيزة تعد للبحث في الفشل الذي جعل إصلاح شؤون الأمة يصبح مسألة التاريخ العالمي الحالي.

**فشل النظر الفلسفي والديني في العمل: داء نخب الخاصة من المتكلمين والفلاسفة.**

**علة فشل الفكرين الفلسفي والديني في نظرية العمل علته جهل طبيعة العلم المطلوب وطبيعة**

<sup>18</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 293: "إلا أن كلاهما في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو يقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لا بما يخصهما من أحكام الشرع ليس هذا من غرض كتابنا كما علمت فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية مع إنها معروفة في كتب الأحكام السلطانية وإنما نكتفي في الوظائف الخلاقية وأفرادها بمنزلة بيننا وبين الوظائف السلطانية فقط لا لنحقق أحكامها الشرعية ليس من غرض كتابنا وإنما نكتفي في ذلك بما يقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني والله الموفق".

<sup>19</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 368: "وما تسمح به السياسة المدنية وليس من هذا الباب وإنما معناه عدم الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وحله حتى يستغفروا عن الحكم وأساسا. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدنية الفاضلة والقبائل المرافعة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع للتصالح العام. فإن هذه غير تلك. وهذه المدنية الفاضلة عديم نادرة أو بعيدة الرفوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة القرض والتقدير".

<sup>20</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 706: "لهم (العلماء المتكلمون والفلاسفة) كما بين من وصف ابن خلدون نوع علمهم متعودون في سائر أنظارتهم الأمور الدينية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال وبجها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يجمع من إلحاحها بشبه أو مثال ومجالي الكلي الذي يتناولون عليه طبعها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر إذ كما اشغها في أمر واحد فلهما اختلا في أمور".

<sup>21</sup> ابن خلدون ص. 209: "ومن هذا الباب أحوال الفوارق القائلين بغير الفكر من العامة والفقهاء. فإن كثيرا من المستطين للعبادة وسلوك طرق الدين يلهون إلى القيام على أهل الأمور من الأمراء داهين إلى تغيير الفكر والنهي عنه والأمر بالمعروف وجاء في الفوارق عليه من الله ففكر أباعهم (والقبول) بهم من الفراء والندماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهاك. وأكثرهم يكونون في تلك السبل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم: من رأى متكبرا فكبره يده فإن لم يستطع فليساه فإن لم يستطع فليقله".

موضوعه: نخب الخاصة من الفلاسفة والمتكلمين ليس لهم علم حقيقي بالتطابق بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. ذلك هو جوابنا عن سؤال: كيف يثبت ابن خلدون فشل الفلاسفة والمتكلمين في نظرية العمل؟ يمكن تحليل هذا الفشل بجهل نوعي العلماء بفلسفة الدين التي تستند إليها فلسفة التاريخ المطابقة لعلمه أي إن ابن خلدون يعتبر عدم اكتشاف العلم الجديد دالا على هذا الفشل. فعندما يقول ابن خلدون إن التاريخ ينبغي أن يكون متمسبا إلى الحكمة يظن الكثير من الناس أنه يقول بما يقول به الفلاسفة<sup>22</sup>. لكنهم ينسون أن الفكر الفلسفي ظل على رأي أرسطو الذي يعتبر التاريخ دون الأدب قربا من الفلسفة<sup>23</sup>. وعندما يقول ابن خلدون إن الوجود التاريخي قل أن يخالف الوجود الشرعي يتصور الكثير أنه يقول بما يقول به المتكلمون<sup>24</sup>. لكنهم ينسون أن علم الكلام آل بالتاريخ إلى أدب السير ومن ثم فهو قد جعله مقتصرًا على أدب المسامرات والمواظ<sup>25</sup>.

لذلك فإنه من المفروض أن نفهم أن ابن خلدون في استثنائه العلماء بصنفيهم من السياسة لا يعني العلماء بعلمه الجديد بل العلماء بما كان يقوم مقامه من دون حقيقته أعني أصحاب الفكر الفلسفي والكلامي في ما كان يظن شبيها بموضوع ثورته. وترجع علة الجهل الذي ينسبه إلى العلماء بالمعنى الفلسفي إلى تجاهلهم دور الغائب وراء التدافع الذي أرادوا أن يخلصوا منه السياسة المدنية (اللامعقول فلسفيا) لاقتصارهم على العلم بالكليات الطبيعية الحائل دون البلوغ إلى أعيان الموجودات التاريخية في وجهها اللامعقول الذي استثنوه من التاريخ وعلمه تحت مسمى المدن غير الفاضلة: فهم جميعا يحبرون المدينة نظاما يسود فيه العقل على الغضب وبه يسود على الشوق لصنع التاريخ. أما علة الجهل الذي ينسبه إلى علماء الدين أي المتكلمين خاصة فهو تجاهلهم دور الشاهد وراء الحوار الذي أرادوا أن يخلصوا منه السياسة الشرعية (المعقول فلسفيا) لاقتصارهم على العلم بالجزئيات الشرعية الحائل دون البلوغ إلى سنن الظواهر التاريخية في وجهها المعقول الذي استثنوه من التاريخ وعلمه تحت مسمى المدن غير المؤمنة: فهم جميعا يحبرون المدينة نظاما يسود فيه الشرع على الطبع وبه يسود على الشوق لصنع التاريخ.

لكن ابن خلدون وضع نظرية سياسية يتحدد بها التاريخ الفعلي للنوع البشري هي بكامل الدقة العكس التام لما يقول به الفلاسفة والمتكلمون. فالأصل في التاريخ الإنساني كله تدافع طبيعي ينتظم بحسب منطق يكون فيه "المعقول" يعرف الفلاسفة معلول "اللامعقول" أو الأسمى معلول الأدنى وليس

<sup>22</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 30: "وهو [التاريخ] في باطنه نظر وتحقق وتحليل للكلمات ومبادئ دقيق وعلم بكنهيات الواقع وأسبابها عبق. (غفر معرفه الطبيعة) فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يد في عظمها وعليق (طبعة الفلسفية)".

<sup>23</sup> انظر أرسطو كتاب الشعر الفصل التاسع حيث يعتبر التاريخ دون الشعر لأنه قول في الأحداث الحاصلة التي هي سلسلة من الظواهر العينية المعارضة. أما الشعر فيتمكّن في الممكن منها بمقتضى الطبيعة الإنسانية لذلك فهو أقرب إلى الفلسفة التي تطلب الضروري منها في الفلسفة العملية.

<sup>24</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 249: "ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من ظب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الجوهري والله تعالى أعلم".

<sup>25</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 30: "إذ هو [التاريخ] في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوايق من القرون الأول تنق لها الأقوال وتصرف فيها الأمثال وتعرف بها الأدعية إذا غصها الأساطير أسلوب أدبي) وتزدى لفتنة الخليفة كيف تظلت بها الأحوال واتسع الدلول فيها النطاق والمجال وعمرو الأرض حتى نادى بهم الأرحال وراح بهم الزوال (موضح التاريخ القبطي أي الأيام أو كآيام العرب مثلا. وهو مزيج بين ذكر الأعمال والأقوال. وذلك هو الحق الحقيقي الفن الأدب عند العرب كما عرفه الفارابي في المقالة الثانية من كتاب الحروف)".



علته لكونه غاية وليس بداية إذ إن المحدد في التاريخ الكوني هو الظرف المحيط وخصائص الإنسان الطبيعية أو التناغم بين الفطرتين الطبيعيتين الداخلية والخارجية خلافا لما يتصور الفلاسفة والمتكلمون . وهذا المنطق مخمس الدرجات المتداخلة : -1 منطق حساب القوى -2 منطق حساب المصالح -3 ومنطق حساب الأدلة أو الحجج -4 منطق حساب الضمائر أو الخلق -5 والمنطق الجامع بينها جمع المعلوم من فواعل التاريخ وهو الغالب على موضوع فلسفة التاريخ عندما تفصل عن فلسفة الدين وجمع الكل للمعلوم بالتجاوز له أو منطق الإيمان بالغيب استكمالا لفلسفة التاريخ بفلسفة الدين وذلك هو الغالب على موضوع فلسفة الدين التي تعتبر التاريخ خاضعا في الغاية لا بعده أعني للعناية الإلهية .

وكل هذه المحددات هي التي يتقوم بها العمران من حيث هو الـ "من حيث الاجتماع" الذي يحدد فاعلية الخاصيات الإنسانية الخمس التي أحصاها ابن خلدون بوصفها مسائل علمه الجديد . فقد عيناها بدءا بالغاية وختمها بالظرف المحدد فقال: "لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختصاص بها:

1 - فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات (=أساس فلسفة التاريخ الطبيعي) وشرف بوصفه على المخفوقات (=أساس فلسفة الدين الربوبي)

2 - ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع (=صلة بالحكم الديني) والسلطان القاهر (=صلة بالحكم الطبيعي) إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فطريق إلهامي لا بفكر وروية (=الحوار الطبيعي المصاحب للدفاع الطبيعي)

3 - ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجهه واكتساب أسبابه (=القلي الذريعي) لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"

4 - ومنها العمران وهو التساكن والتأزل في مصر أو حلة للأنس بالمشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش (=الظرف المحدد والمقدم على كل محدد) كما منبئيه (..)

5 - وله في كل ذلك أمور تعرض من حيث الاجتماع (=مبدأ التفسير الأساسي في فلسفة التاريخ والدين) عروضا ذاتيا له (=للإنسان من حيث هو كائن اجتماعي أو حضاري وليس من حيث هو كائن حيوي أو طبيعي)<sup>26</sup>

فشل العمل الفلسفي والديني في العمل : ذاء نخب العامة من الفقهاء والمتصوفة .

علة فشل العملين الفقهي والصوفي هو الجهل بطبيعة العمل المطلوب وشروطه كما يحددها العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون : جهل نخب العامة من المتصوفة والفقهاء بملاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ . ذلك هو جوابنا عن سؤال : كيف يثبت ابن خلدون فشل عمل الفكر الفلسفي وعمل الفكر الديني في

<sup>26</sup> ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت غ. م . ص . 31 .

المجال العملي ؟ يتبين ذلك من خلال الفصل الذي ينفي فيه قدرة العلماء على ممارسة السياسة والفصول التي خصصها ابن خلدون للثورات الدينية الجاهلة بشروط الفعل السياسي وقوانينه العمرانية سواء حصلت هذه الثورات بقيادة الفقهاء أو بقيادة المتصوفة .

وحصيلة النظرية الخلدونية في تفسير العمل الفقهي والصوفي تعود إلى عدم الجمع بين شرطي الفعل السياسي المؤثر في التاريخ الإنساني : شرط القوة التي يمكن أن نعبرها المبدأ الغالب على فلسفة التاريخ عندما تكون منفصلة عن فلسفة الدين وشرط الشرعية التي يمكن أن نعبرها المبدأ الغالب على فلسفة الدين عندما تكون منفصلة عن فلسفة التاريخ . ويمكن أن نكتفي بعنوانين بليغين من باب المقدمة الثالث يكفيان لإثبات المسألتين اللتين سنركز عليهما في تحليل شروط إصلاح صورة العمران أعني القوة والشرعية : "في أن الدعوة الدينية من دون عصية لا تتم" و "في أن الدعوة الدينية تريد العصية قوة" .

#### الفصل الشامل أو علل انحطاط الحضارة الإسلامية :

يمكن أن نرجع الفصل الشامل أو انحطاط الأمة الإسلامية إلى عدم فهم المنطق المتحكم في التاريخ وفي علاقته بما بعده سواء من منظور الفكر الديني (فلسفة الدين) أو منظور الفكر الفلسفي (فلسفة التاريخ) : تعطيل آليات الحوار والتدافع بين المسلمين التعطيل المؤدي إلى فشلهم المطلق في الحوار والتدافع العالمين . فالتدافع الذي تعد أنواعه محرك التاريخ بمقتضى ما بعده تجري بحسب منطق التنافس على أصناف القيم (التدافع الدولي والتدافع الرزقي والتدافع النظري والتدافع العملي والتدافع الوجودي) داخل نفس الحضارة أو بين الحضارات المختلفة مع تقديم أثر التاريخ الإنساني الكلي على أثر التاريخ الجزئي في مصير تاريخ الأمم وفي مصير التاريخ الكوني أي إن تاريخ المعمورة متقدم الفاعلية والتأثير على تاريخ أي أمة .

## المسألة الثانية

### إصلاح مادة العمران أو المجتمع المدني

راوحت التأويلات الحديثة لفلسفة ابن خلدون التاريخية<sup>27</sup> بين التركيز على دور العصبية<sup>28</sup> والتركيز على دور الاقتصاد<sup>29</sup> دون الانتباه إلى التلازم<sup>30</sup> بين وجهيهما الإيجابي والسلبي وإلى العلاقة بين العاملين وعودة الأمرين مع تفاعلها في الاتجاهين (أثر العصبية في الاقتصاد وأثر الاقتصاد في العصبية) إلى أصل أعمق متقدم عليهما هو ما يرمز إليه ابن خلدون بعبارة حب التآله عند الإنسان من حيث هو إنسان أو الرئاسة الإنسانية القطرية أو معاني الإنسانية التي يفسدها العسف والقهر: وجميع هذه الصيغ كآيات على موضوع فلسفة الدين التي تستند إليها فلسفته التاريخية. غلب على بعض التأويلات الكلام

<sup>27</sup> وتعلق بقوانين التاريخ في معانيه الخمسة معانيه التي تعمل في فكر ابن خلدون حتى وإن لم يكن واعيا إلا بثلاثة منها فقط هي المعاني الأولان والآخر: 1- معناه الخاصان بمضادة جهنم: مدد التاريخ المادي للمصائب السياسية (الأسر والأكلة) ومدد تاريخ القطاع بين المصائب المتداولة على نفس الحضارة (الشعوب المجرية على العصبية المظنة للحضارة الإسلامية مثلا هم العرب والأفراك والفرس والبربر إلخ...) 2- معناه العامان للإنسانية: مدد التاريخ المادي للحضارات العدمية وتاريخ الحضارة الواحدة ككل) ومدد تاريخ القطاع بين الحضارات العامة المتوالية في التاريخ البشري (توالي الحضارات المختلفة). 3- أصل هذه المسويات الأربعة الواحدة: هو وحدة تاريخ الإنسانية أو تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني الكوني ككل وهو تاريخ لا يختلف كثيرا عما يمكن أن يعد فلسفة تاريخ. لكن المنطق الذي يحكم هذه الأصناف من التاريخ جميعها منطق واحد رغم توسع عمل هذا المنطق المنفرد في العصبية الواحدة ثم في توالي المصائب ثم في الحضارة الواحدة ثم في توالي الحضارات ثم في التاريخ الكوني ككل.

<sup>28</sup> مثاله رسالة الجابري في الذكوراء وفيها يركز المؤلف على محورية العصبية وليس هو الوحيد فأغلب قراءاته التقليدية مبالغة إلى هذا الفهم.

<sup>29</sup> مثاله محاولة باتسيقفا مستفيلا نظريات ابن خلدون ترجمة وضوان إبراهيم دار المغرب العربي تونس 1974 وأغلب قراءاته اليسارية مبالغة إلى هذا الفهم.

<sup>30</sup> ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت ص. 230: "اعلم أن معنى الملك على أساسين لا بد منهما. الأول هو الشوكة والعصبية وهو المعرجه بالجد. والثاني هو المال الذي هو قوام أولئك الجند والقامة ما يباح إليه الملك من الأحوال. والحلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين. فذكر أولاً طرق الحلل في الشوكة والعصبية ثم ترجع إلى طرقه في المال والحاجة".

على ضرورة العصبية دون قصورها وغلب على البعض الآخر الكلام على قصورها دون ضرورتها. ونفس الأمر يمكن أن يقال عن الاقتصاد ضرورة وقصورا. وفي كلتا الحالتين وقع الإخلال بفهم النظرية الخلدونية فلم يعد بالوسع الاستفادة منها في فهم العمران أو في إصلاحه<sup>31</sup>.

فالعصبية ضرورية بمقتضى حاجة السيادة إلى الشوكة التي هي ثمرة العصبية وليست هي إياها<sup>32</sup>. وتعد الشوكة الشرط الأدنى للسياسي. وهي تتألف من ضربين يعتبران حدين ومن ضربين وسطين بينهما ويجمع بين الضروب الأربعة أصلها الواحد<sup>33</sup>. فحدا الشوكة هما:

1 - القوة العلمية التقنية (الصناعات مع الكسب والمعايش والزرق في الفصل الخامس من المقدمة).

2 - والقوة الاقتصادية ووسطاها هما التأثير المتبادل بينهما أي:

3 - أثر القوة العلمية التقنية في القوة الاقتصادية (دور القوة المادية غير المباشرة في القوة المادية المباشرة).

4 - وأثر القوة الاقتصادية في القوة العلمية التقنية (دور القوة المادية غير المباشرة في القوة المادية

31 فضلا عن العامل الأعظم في هذا القصور قصدت صلة المجالين بصنفي القيم العملية والرمزية ومن ثم صلتها بضروب القيم الثلاثة الأخرى. فقيم الزرق أداة لقيم نسبو عليها هي قيم الذوق مصدرا لكل شعور بالوجود والسعادة ماديا ورمزيا من حيث إقامته للحياة (المفناء) ولدلالته على علاماتها أعنى القوة قدرة وحرية العمل أنهاء لقيم نسبو عليها هي قيم الوجود مصدرا لكل رئاسة والمساعدة ماديا ورمزيا (دائرة الشخص في المجمع ومزلة النوع في الكون). وكل هذه العلاقات بوعي تام أو شبه وعي غائما لا يمكن أن توجد من دون النوع المركزي في كل تقويم قصدت قيم النظر أو المعرفة من أدنى مستويات الإدراك إلى أسماها أي إلى العلم النظري. وحتى ندرك أن ذلك ليس تمجيلا لنظريات ابن خلدون ما لا تخجل يكفي أن نعلم أنه شرط علمية التاريخ بعلم العمران لكونه غيرا عنه واشتق خطه علم العمران مما يعرض لمصائص الإنسان وشروط بقائه ونمائه وشعوره بكيانه عروضا ذاتيا من حيث العمران الذي له يطله بمحنيين أساسيين: هما التعاون ومعايش التعاون على تحصيل الزرق خاصة والغنى ومساواة غاية الاستماع الذوقي بالحقا المستوكة التي أهم شروطها الذاتية الزرق أما الدافع فهو كلا الأمرين مسلما أي إن الزرق والذوق لكونهما مطلب المجمع أصبحا مادة تافس ليعمل الذات معرفة للخطر تحصيل لهما أو حماية أو حصول منهما. والمعلوم أن المقدمة تتألف من مدخل يعالج الشروط الطبيعية والمناخية الخارجية والشروط الطبيعية والنفسية الداخلية للذات البشرية وتبادل التأثير بين الأمرين وذلك هو مضمون الباب الأول يليه الثاني الذي يتتبع عن تلك الشروط لينشأ الشكل البدائي من العمران أو العمران البدوي تماونا وتناسا. وفيه يتخلل التناقض على أصناف القيم الخمسة فتشأ شروط صورة الدولة أعنى سلطة العصبية وسلطة الترية في القبائل بدرة للدولة التي مستكون العمران الحضري. ذلك أن نموها الطبيعي هو الذي يكون الأشكال المبنية من الدول التي هي في الألب عصبية مع ديس طبيعي أو سلوي. فإذا حصل ذلك نشأت الحواضر فيتكون العمران الحضري الذي يتولد عنه شروط تحقيق خاصة الإنسان البوعية قصدت العمل المنتج للزرق بدلا من مجرد أخذه مما تنتج الطبيعة والإدراك المنظر الذي يعود على كل ما تقدم ليضممه لمصلحة المعرفة النظرية فيحصل العمران في خروء الحضارة قصدت الفنون والآداب. وذلكما هما أداتا العمران وغاياته الذاتيتان للإنسان من حيث هو حيوان ناطق ومبني لسان أرسطو. وابن خلدون لا يهتم بما يسميه أرسطو بل بما تكون عليه خاصيات الإنسان من حيث ما يحصل له حصولا ذاتيا في وجوده العمراني لا الطبيعي تمجيزا للتاريخ الحضاري من التاريخ الطبيعي.

32 وبين أن مفهوم الشوكة أوسع من مفهوم العصبية إذا انصرفت لدلائلها على أحد أنواع تعين المشوكة أعنى عصبية الرحم أو عصبية الولاء. لكن المفهوم يمكن أن يتطابق إذا أخذنا دلالة العصبية بمعنى ما به يقوم السلطان السياسي نقلا للمعنى من الفوضى إلى النظام. فالنزاع في حدد الشوكة بكونها ما يحقق القبول والطاعة أو المبروعة: كل من يفرغ فيه هذه الحاصل يمكن أن يكون مستحقا شرط الشوكة وهو الذي يقبل بالترعية الرمزية الموجودة أو يرفضها ويعرضها بغيرها. أنظر في ذلك ما يقوله في فصائح الباطية وتليفنا عليه في كتاب آفاق النهضة العربية. لكن المسألة التي وضعا النزاع الذي دون أن يعالجها هي مسألة مصدر المبروعة: لم يكون المبروع مبروعا؟ والنزاع ينسب المبروعة إلى التأيد الإلهي. فهل هي قضية قوة مادية أم إن المسووعة التي هي من شروط المبروعة عبة إلهية من جنس الكاريزما أو الزعامة التي تشبه ما عند الناس من الملكات العقلية أو من القدرات البدنية؟ كيف تتكون الزعامات وكيف تنتج عليها الشرعيات؟ ليس هنا محل بحث هذه المسألة علما وأن جواب ابن خلدون والنزاع في طبيعة واحدة: فزعامة والمسووعة من العافية الإلهية رغم أنها ترددان بقوة بالحكمة الصاعدة والسياسة.

33 ابن خلدون المقدمة ص. 230: "اعلم أن مبنى الدولة على أساسين لا بد منهما فالأول هو الشوكة والعصبية وهو المعر به والجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأموال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين.."

- 5- والأصل هو الشوق الحيوي أو إرادة الفعل التاريخي أو حب التملك (من الملكية إلى الملكية).<sup>34</sup>  
والعصبية قاصرة بمقتضى حاجة السياسة إلى الشرعية إذ هي من دونها تقضي إلى الهرج.<sup>35</sup>  
وتعد الشرعية الشرط الغائي للسياسي (عندما يكون سويًا لأنها قد تقبل إلى أداة وخاصة في أواخر اليهود).  
وهي تتألف من ضربين حدين وضربين وسطين بينهما ويجمع بين الحدين والوسطين أصلهما الواحد.<sup>36</sup>  
فحدًا الشرعية هما:

## 1- السياسة العقلية

### 2- والسياسة الدينية. ووسطاها هما التأثير المتبادل بينهما أي:

#### 3- أثر السياسة العقلية في السياسة الدينية (تقديم مقصد العقل: أو الفوز في الحياة الدنيا)

#### 4- وأثر السياسة الدينية في السياسة العقلية (تقديم مقصد الدين: الفوز في الحياة الآخرة).

- 5- والأصل هو الرئاسة الإنسانية<sup>38</sup> (تقديم مقصد النفس الجامعة للمقاصد كلها: من حيث هي حرة قادرة على حمل الأمانة).

<sup>34</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 132: "وإنا نبين له (الملك) ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق المكر والأفة فيأبى حيث من المساهمة والمشاركة في استيعابهم والتحكم فيهم ويبيى خلق الفأله الذي في طبع البشر (لا المكر وحدهم ومن لم يفر من ذلة المستغلب التي للإنسان من حيث هو إنسان رغم أنها تكون أكثر وضوحا في المكر والحكم) مع ما تقتضيه السياسة من أفراد الحاكم قسداً الكل باخلاف الحكام "لو كان فيهما إله إلا الله للهدى".

<sup>35</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 150: "لا كان (الملك) (...) مقصده الطرب والقهر اللذان هما من القبط والحيوانية كانت أحكام صاحبه للبشر في الغالب جائرة عن الحق مسجطة بن تحت يده من الحق في أسوار دنياهم علمه إياهم في الغالب على ما ليس في طوعهم من أغراضه وشهواته (...) فصرطه عند ذلك وتجيء العصبية الغضبية للهرج والقيل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ويقادون إلى أحكامها (...) فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من الملاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع بقرها وبشرعها كانت سياسة دينية نافذة في الحياة الدنيا وفي الآخرة".

<sup>36</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 239-238: "أعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع البشر ضروري وهو معنى العمران الذي تنكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم (-الطبق الأول) فارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالقراب والطاب عليه الذي جاء به مبلغه (-الطبق الثاني) وفارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقفونه من نواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل تسعيا في الدنيا والآخرة لطم الشارع بالمصالح التي العاقبة ولراعاة نجاها العباد في الآخرة وراعاة نجاها العباد في الآخرة والناحية إياها يحصل تسعيا في الدنيا فقط (-سحالة النظام الفارسي القديم). ثم إن السياسة العقلية التي قضاها تكون على وجهين: أحدهما يراعي فيها المصالح على الصغرى ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص... الوجه الثاني أن يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون مصالح العامة في هذه الناحية (-أعم الأنظمة في العالم)... إلا أن ملوك المسلمين يجهلون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وأداب عقلية وقوانين في الاجتماع طبيعة وأدباء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والإبقاء فيها بالشعر أولا ثم الحكما في أدباهم والمكر في سرهم (-نظام الحكم الواقع عند المسلمين)".

<sup>37</sup> بنا في غير موضع دلالة العرض في المقاصد وضرورة الاستثناء عن مقصد النسل. فمقصد النسل جزء من مقصد النفس إذ لا معنى للمحافظة على حياة النفس من دون تواصلها وذلك هو النسل فضلا عن كون النسل نقوسا. أما العرض فيمنع بالكرامة البشرية أو بشرط كون المرء شخصا حلقيا ذا إرادة متلما أن المال يتحقق بشرط كون المرء شخصا اقتصاديا ذا قدرة. ولما كان العرض مرتبطا بالشرف فإيا يصح شيئا لذلك فنحن نفضل مقصد أن نسمة مقصد الكرامة الإنسانية. وعلاقة التوازي بين الصفات الخمس الذاتية لله سبحانه وتعالى وبين المقاصد التي تجل الإنسان يحاكي صفات الله في حب الثالة بالمضى الخلدوني هي التي تجسم القضية كما أسلفنا في هامش سابق. وقد بين ابن خلدون العلاقة الوطيدة بين الأسس التي يكشفها علم العمران شروطها في قيام العمران والمقاصد الشرعية خلال كلامه عن الظلم ونكير الدين عليه.

<sup>38</sup> ابن خلدون المقدمة ص. 196: "وفيه رفي إصرار الفناء لأثم المخلوقة والله أعلم مر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه يقتضى الاستغلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غايته تكامل حتى عن خضبطه وري كبد. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يظال طبع في الحيوانات القرمرة وإنيها لا تساقذ إذا كانت في ملكة الأمين".

والاقتصاد ضروري بمقتضى حاجة السياسة للثروة التي هي ثمرة الاقتصاد وليست هي إياه .  
وتعد الثروة الشرط الأداتي للسياسي (عندما يكون سويا وقد تنقلب إلى غاية في نفس الشروط التي رأينا بالنسبة  
إلى العvisية). وهي تتألف من ضربين حدين وسطين بينهما وأصل الكل . فاما الحدان فهما:

#### 1 - الثروة المادية

2- والثروة الرمزية أو الفكرية . وأما الوسطان فهما التأثير المتبادل بينهما أي:

3- أثر الأولى في الثانية (الثروة تؤدي إلى التفرغ إلى جوهر الإنسان الذي هو عند ابن خلدون المعرفة

والفن أي مضمون الباب السادس)

4 - وأثر الثانية في الأولى (المعرفة تساعد على تنمية وسائل الإنتاج والنمط الحضري بدل النمط

البديوي أي مضمون الباب الخامس).

5 - أما الأصل فهو دور الرزق المادي والرزق الرمزي: فوظيفة الرزق المادي هي قيام الحياة كما ورد

في سورة النساء ووظيفة الرزق الرمزي هي الجاه والوجود أو الاستثناء عن الحاجة ومن ثم فهو رمز الحرية الناتجة  
عن القدرة الفعلية .

وبذلك يتبين أن العvisية والاقتصاد لا يهman ابن خلدون من حيث هما ظاهرتان طبيعيتان  
ومبدآن في فلسفة التاريخ المتطورة بل هما لا يصبحان عنده منتسبين إلى السياسة إلا بسبب عمقهما  
الوجودي أو دلالتيهما في فلسفة الدين عندما يتحولان إلى أداة معبرة عن القيم العملية (البعد الفعلي  
والرمزي في السيادة) وعن القيم الوجودية (البعد الفعلي والرمزي في الرقاسة) فيكون لكل منهما قانونان  
ضابطان يحولان دون فسادهما الطبيعي وإفسادهما الثقافي:

**فقانونا العvisية الضابطان هما:**

**القانون الأول:** قانون يحافظ عليها من منطلق ضرورتها لحاجة الدولة إلى القوة المحافظة  
عليها<sup>39</sup> . ويمكن أن تكون هذه القوة قوة عvisية<sup>40</sup> صلة رحم أو قوة عvisية صلة ولاء مباشرتين

<sup>39</sup> وذلك بمنع ميل الحاكم فردا كان أو جماعة من الاستفراد بالسلطة المجد داخليا ومنع تعدد العvisائب أكثر من القدر المقبول خارجيا .

<sup>40</sup> حدد ابن خلدون طبيعة القوة التي تستمد من العvisية ومثل لمعولها في عدة مواضع وخاصة في ترجمته الشخصية مقارنا إياها بقوة طبيعية هي الدوائر التي تحصل في الماء عند رمي الحصى فيه واحتير قوانين تلاقيها من جنس قوانين تلاقي الأمواج الحاصلة من رمي حصى في أماكن مختلفة من المساحة المائية المتصلة فيكون مجال اعتراك العvisيات هو المكان المغمور من الأرض حيث تتفاسمه القبائل والأمم بحسب قوى العvisيات ويتقاسمون الزمان بحسب مدة بقائها . فلما أسهلها النفس فهو العvis للقبائل وللقبيل أو الحمية الممتدة من أجل كل ما يمكن أن ينهم من مسا للذات والقبيل وأهم مجال الامتداد هو عvisية الدم أو صلة الرحم سواء كانت حقيقية أو متوهمة . لكنها في عvisية الراء أكثر عقلانية لأن مجال امتدادها لا يتعلق بما له صلة بكيان الذات كله بل بإحدى صفاتها فصبغت ما يستمد من الراء من جاه ومكانة ومصالح . لذلك فهي أقل متانة من عvisية الدم في مطلق التحليل الخلوي ورغم أني اعتبرها ذات فاعلية أكبر لأنها تستند إلى حساب المصالح وليست مجرد غضب حيواني عفوي . وثملا يمكن لعvisية الدم أن تكون حقيقية أو وهمية غير واعية بظاهرها الوهمي فإن عvisية الراء يمكن أن تكون ذات فرعين: عvisية الراء المحسوب وعvisية الراء غير الواعي وهو الأقوى لأنه عvisية ولا لعقيدة . أما كيف مثل ابن خلدون لطبيعة مفعول العvisية دون تمييز بين أصنافها الأربعة التي أشار إليها فيمكن استمداده من قيس هذا المفعول بالأمواج الفائرة التي تحصل في الماء عند رمي حصاة فيه كما أسلفنا . فيكون مركز الدوائر هو مهبط الحصاة بعد الرمي وتعد الدوائر بحسب قوة الرفع . ويمكن أن نقول إن الحصاة في هذه الحالة من أصناف أربعة: حصاة الرحم الحقيقية وحصاة الرحم الوهمية وحصاة الراء المباشرة والحكام الذي

أو غير مباشرتين بفضل الولاء لعصية الرحم الحقيقي أو الرمزي أو لعصية الولاء المصلحي أو الولاء العقدي (سواء كانت العقيدة عقيدة جماعة جزئية أو جماعة كونية)<sup>41</sup>. والأحزاب عصبية ولأه مترددة بين النوعين الأولين وبين النوعين الثانيين: حزب عصية الرحم الحقيقي وحزب عصية الولاء المصلحي وحزب الولاء العقدي. وشرط بقاء القوة التي تستمد من صمود عصية الولاء المصلحة أو العقيدة التي يجدها المواليون في نظام السلطة والجاه.

**القانون الثاني:** قانون يحدد منها من منطلق عدم كفايتها حاجة الدولة للشرعية المحافظة على فاعلية القوة. وقد حصر ابن خلدون مصدر الشرعية في مفهوم واحد يقبل التسمية بالعقد الاجتماعي مادته تنظيم مصالح العباد تنظيماً تخضع له الدولة ويمكن أن يكون أصلاً لسياسة عقلية (طاعة المطاع مشروطة برعاية مصالح المطيع الدنيوية) أو لسياسة دينية (طاعة المطيع فيها وسيط هي طاعة الله التي أمرت بطاعة ولي الأمر ذي الولاية الشرعية). لكن الشرعية تشترط عند ابن خلدون سياستين كلتاهما في الواقع الفعلي مع مبدئين حدين قل أن يتبناه إليهما الناس وهما علة فاعلية المبدئين الحاصلين في الفعل قصدت الحواف من القوة المادية العنيفة المطلقة في حال الفوضى عند غياب الدولة (ما يجعل القبول بالظلم أقل الشرين) والخوف من القوة الروحية المطلقة أو حال الحساب يوم الدين (ما يجعل رفض الظلم الديني وتحمله نابعين من نفس المصدر لكون العدل السماوي يمكن أن يكون دافعاً للثورة أو معزياً عن الواقع). وشرط بقاء الشرعية التي تستمد من صمود عصية الولاء انتفاء المضرة التي يجدها المواليون في التلاعب بالحقوق كما حددها الشرع سواء تعلقت بالملكية أو بالتمناز المعنوية في السلم الاجتماعي. لذلك كان الأصل في الحقيقة فلسفة دينية ضمنية<sup>42</sup> كما أسلفنا.

تستمد هذه الصلوة والولاء لعقيدة صارت مشتركة بين الحاكم والمحكوم وأصبح الحاكم محلاً لشرعية الكلام باسمها. أما وجه الشبه بين صلة الرحم الوهمية والولاء للعقيدة فهي طبيعة علاقة مبدأ العصبية بطبيعة التحريك الناتج عنها. فهي في الحالتين ناتجة عن التحريك بالرمز إلى صلة الرحم أو إلى صلة المصلحة وليس بهما مباشرة كما في حالة الرحم الحقيقي والولاء للحاكم من أجل المصلحة الواعية المحسوسة. وفي الحقيقة فإن جميع الأحزاب تتألف من نوعي عصية الولاء: ولأه المؤازرة قلوبهم وهو مصلحي حالي وولاء المؤمنين برسالة الحزب. كما أن جميع القبائل والعروش تتألف من نوعي عصية الرحم: الرحم الضمني والرحم الرمزي.

وما كانت العصبية بهذه العدة من الأصناف فإن مبادئ القوة السياسية تكون بعديتها وهي تتوالى بحسب التطور العمراني الذي يشكل بقلية الواحدة تلو الأخرى منها. لكن العمران السوي هو الذي لا بد فيه منها جميعاً مع العصبية الجامعة بينها كلها والتي هي أصلها جميعاً قصدت عصبية القطرة أو الأخوة البشرية عندما تصاغ في الرسالة الجامعة كما تشير إلى ذلك أبي الميثاق "وإذا أخذت بك من بني آدم من ظهورهم وذريعتهم وأشدهم على أنفسهم: أبيت بربكم قالوا: بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذه غافلين" أو يقولوا "إنا أشركنا هؤلاء من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفهلنا بما فعل المطعون" (الأعراف - 171 172). فالرسالة الجامعة من حيث هي فطرة عفوية هي عين العصبية اللاواعية للوع البشري ككل. وهي من حيث هي فطرة مدركة لذاتها بفضل مضامينها التقدي لمراسل الوعي التاريخي المتناهي مع القطرة (حقيقة مصمون القمص القرآني) تصبح عين العصبية الواعية للوع البشري ككل من حيث هو راع للكون أو مستخلف في بأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يكون خير أمة أخرجت للناس تشهد على العالمين أعي كل سكان العالم من الموجودات (والصمود بالعالم كل المخوقات في قبالة الخلق كما حد ذلك ابن خلدون في فصل الصوف من المقدمة).

وتلك هي علة تركيز ابن خلدون على دور الظلم في فساد العمران ورجله ذلك بأهمية المقاصد الشرعية الضرورية مع التوطيد الصريح على أن الظلم لا يكون إلا من صاحب السلطان أو ممن يحتجب به ومن ثم فهو ناتج عن فساد صورة العمران التي تقصد مادته لكان ابن خلدون يتكلم على ما نراه من حكام المسلمين الحاليين. ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت ص 225: "والرأى من هذا أن حصول الفس في العمران عن الظلم والفساد أمر واقع لا بد منه لا فضاء وبالله عاتق علي القول. ولا تخمين الظلم إنا هو أخذ المال أو الملك من يد مالك من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ مالا أخذ نوع نصبه في عمله أو طاله بغير حق أو فرض عليه ساق لم يفرغه الشرع فقد ظلمه. فجاءة الأحوال بغير سبب ظلمه والمضون عليها ظلمة الجمهور لها ظلمة والمضون حفرق الناس ظلمة وغصب الأملاك على الصوم ظلمة وبالله ذلك كله عاتق علي الدولة بغير أن العمران الذي هو مادتها لإزديادها الآمال من أجله. وأعلم أن هذه هي الحكمة المصودة للشارع في تحريم الظلم وما يشأ عنه من فساد العمران وعزابه وذلك مؤذن بانقطاع الوع البشري وهي الحكمة العامة

## وقانونا الاقتصاد الضابطان هما:

القانون الأول قانون اقتصادي يشترط لتحقيق العدل الحقوقي حرية السوق واستقلال العملة لتكون قيم التعاوض في التبادل عادلة. وكلا الوجهين يتعلق بأمر متناقض في جوهره لأن أحدهما يبدو مناقيا لتدخل الدولة والثاني مقتضيا إياه:

1 - فلا بد من الحد من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية حتى يتحقق شرط التحديد الموضوعي للقيم المادية (السوق) ولحامها الرمزي (العملة).

2 - ولا بد من إطلاق تدخل الدولة في رعاية المعايير الموضوعية للحفاظ على صدقية قيم التعاوض: حماية المكاييل والموازين وشروط التعاقد الخ....

القانون الثاني قانون حقوقي لشارط للفعالية الاقتصادية قانون حماية الحقوق أو استقلال القضاء. وفيه كذلك توجهان متعارضان لأن أحدهما يبدو معارضا لتدخل الدولة والثاني مؤد إليه.

1 - فالوجه الأول يتعلق بالحد من تدخل الدولة في الحياة التشريعية تشريعا وتنفيذا للقوانين المحددة للحقوق والحماية لها.

2 - والوجه الثاني يتعلق بضرورة رعاية الدولة لشروط حرية التشريع ونزاهة التنفيذ فضلا عن حرية المعاملات بين المواطنين.

وبذلك ينحصر مشكل العلاقة بين العصبية والاقتصاد كله في مسألتين وكلتاها تتعلق بالحل الأسلم للتوازن بين قوة الجذب وقوة الدفع في مبدئي وجود العمران السياسي والمدني أعني السلطة والثروة المحددين لمحركات التاريخ وضابطيهما الرابطين إياهما بفلسفة الدين:

1 - كيف نحدد نظام انقسام السلطة والجاه أو ما هو أفضل نظام سياسي يمكن استعماله في إقامة مجتمع سياسي يحقق شروط عصبية ولاء للوطن والأمة يعلو على كل ولاء؟ ذلك هو دور ضابطي العصبية اللذين يؤول إليهما جوهر البعد الأول من الإصلاح الذي يدعو إليه ابن خلدون ويؤمسه على فلسفة دين تحدد طبيعة الصلة الغائية بين الحاكمين الإلهية والإنسانية.

2 - كيف نحدد نظام انقسام الملكية والحقوق أو ما هو أفضل نظام قانوني يمكن استعماله في إقامة مجتمع مدني يحقق التضامن الجماعي بين فئات المجتمع بحيث يكون الجميع مفصلا بقاء الجماعة ومن ثم عاملا على ثنائها بدل السعي إلى فضها وانفراط عقدها. وذلك هو دور ضابطي الاقتصاد اللذين يؤول إليهما جوهر البعد الثاني من الإصلاح الذي يدعو إليه ابن خلدون ويؤمسه على فلسفة دين ضمنية تحدد طبيعة الصلة الأدائية بين الحاكمين الإلهية والإنسانية.

---

المرآة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الحسنة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فبلا كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع الخلق إلى ما فيه من تعريب العمران كانت حكمة الخلق فيه موجودة فكان تحرجه مهما وأدله في القرآن والسنة كثير أكثر من أن يأخذها قانون العبط والحصر... ولو كان كل واحد قادر عليه لوجع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع غيره من القسود للخلق التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسرقة. إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه لما يقع من أهل القدرة والسلطان. فلو لم يكن في ذمه وتكرير الوعد فيه عسى أن يكون الزواج فيه تقصير عليه من نفسه."



وبتحقيق هذه الشروط يكون العمران البشري قد حقق شروط الإصلاح المتصل أو شروط الاستخلاف الذي هو رعاية الكون أو استعمار به لغة القرآن الكريم استعمار به يساهلون وراثته الأرض . وعندئذ تصدق على العمران مقومات الاستخلاف الخمسة التالية كما عرفها ابن خلدون بوصفها الجسر الرابط بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المقدمة لأن الإصلاح وهن تحقيق شروط الاستخلاف أو تأهيل الإنسان للقيام بالأمانة . وتدور هذه التعريفات كلها حول شروط تحقق معاني الإنسانية في العمران البشري : إنه جماع الشروط (فلسفة تاريخ) التي تحقق مفهوم الاستخلاف (فلسفة دين) الذي اعتبره علة انحصاف الإنسان بالعقلين العملي والنظري ومن ثم استهاله الرئاسة الكونية في عالم المخلوقات .

1 - فهو أولاً يعرف معنى الإنسانية العملي الخالص منذ بداية الباب الثاني من المقدمة في عرضه لنظرية العمران البدوي وتكوينية الدولة خلال تعليله انقراض الأمم المغلوبة فيقول: "فيه رأي في إصرار القساء إلى الأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكامل حتى عن شيع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي"<sup>43</sup>.

2 - وهو يعرف ثانيا معنى الإنسانية العملي المطلق في القسم الثاني من الباب السادس من المقدمة عند الحديث عن الترية المستندة إلى القهر والعسف فيقول: "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والممالك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمله على الكذب والخث وهو الظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك . وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهو الحماية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانياتها وعاد أسفل سافلين . وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف"<sup>44</sup>.

3 - كما يعرف ثالثا معنى الإنسانية النظري الخالص في بداية الباب السادس من المقدمة عند الحديث عن مفهوم العقل الإنساني في عرضه التاريخي الاستمولوجي للعلوم العقلية والنقلية فيقول: "واسعرت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه . فكان كله في طاعته وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة . فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر من غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته"<sup>45</sup>.

4 - كما يعرف رابعا معنى الإنسانية النظري المطلق في الباب الخامس من المقدمة عند الحديث عن نظرية العمل قائلا: "ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف"<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> ابن خلدون نفس المصدر ، الباب الثاني الفصل الرابع والمشرون ص . 20

<sup>44</sup> ابن خلدون المقدمة الباب السادس الفصل أربعون ص . 1042-1043

<sup>45</sup> المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر ص . 839-840

<sup>46</sup> ابن خلدون المقدمة الباب الخامس الفصل الأول ص . 678

القرآن تتجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والدوق: مجرد الشوق الغدائي والجسدي في الحجة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة اللجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيص خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين التسييين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإنا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1- فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والدوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الدوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع مسلم المازل وإبداع الفنون أو توق اليدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الدوق إلى العودة إلى الرزق والدوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسمى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الطبيعية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفطين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأنم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشراك العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الثقافية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (الترلة في السلم الاجتماعي أو الوجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الترلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأنم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجارين في التعبيرات الحضارية

## المسألة الثالثة

إصلاح صورة العمران أو المجتمع السياسي  
(وفيها علاج سريع لوضعية المسلمين الحالية)

بيننا فلسفتي الدين والتاريخ الضمنتين في صورة العمران أي في السياسة والتربية وفي مادة العمران أي في الاقتصاد والثقافة ما هما وكيف تتدخل جميعهما في نظرية الإصلاح المتصل بالخللونية تدخلنا سنده صلة فلسفة التاريخ (منظور أدوات تحقيق الوجود الإنساني خاصة) بفلسفة الدين (منظور غايات تحقيق الوجود الإنساني). ولما كانت الصورة والمادة متوالجتين في الأعيان رغم قابلية الفصل بينهما في الأذهان وكانتا متبادلتين التأثير فإن الفصل بينهما في عملية الإصلاح المتصل أمر ممتنع. لذلك فعلاج إصلاحهما المتصل لا يكون إلا من خلال إصلاح تفاعلاتهما المحددة بتواصلها حيوية العمران التي تقوى بالتناغم بين صورته ومادته وتضعف بالنشاز بينهما النشار الناتج عن امتياد عاملي الصورة بالمادة أو امتياد عاملي المادة بالصورة. ويصل الفساد غايته عندما يحصل الاستبدادان كما هي حال المسلمين اليوم: فاستبداد صورة العمران سياسة وتربية مجادته هو مفهوم سرطان الدولة البوليسية وامتداد مادة العمران اقتصادا وثقافة بصورته هو مفهوم سرطان الفساد العام في المجتمع<sup>47</sup>. وبذلك تنحصر مسائل الإصلاح الشامل كله في قضيتين جامعتين لوجهي الصورة (السياسة والتربية نظرا وعملا) والمادة (الاقتصاد والثقافة نظرا وعملا) لأن علاجهما يحقق شروط إصلاح شأن المسلمين ما دامت ثمرته هي تحقيق الصلح بين فكر النهضة وفكر الصحوة

<sup>47</sup> لذلك فكل من يتحدث عن الفساد السياسي مقتصرًا عليه لم يفهم طبيعة الأزمة التي تعاني منها الأمة. ما لم يفهم أن الأزمة ضاربة عروقهما في أعماق أصعاق الأخلاق المنحطة التي آل إليها الإنسان المسلم في مادة العمران أعني في الاقتصاد والثقافة فضلا عن صورته أعني السياسة والتربية يمتنع عليه أن يدرك طبيعة النداء ومن ثم لن يفهم أن المسلمين اليوم بحاجة إلى ثورة روحية في هذه المحالات كلها ثورة من دونها يتعطل أن يصلح حالهم سياسيا حتى لو قادهم ملاك منزل من السماء: فلا يمكن أن يتصلح حال مجتمع يرأسهما كانت إذا كان كل الجسم يعاني من حالة متقدمة من السرطان.

الفكرين اللذين عادا بالأمة إلى الحرب الأهلية خاصة منذ أن صار شأن الإصلاح شأنًا دوليًا:

1 - القضية الأولى هي كيف نحقق شروط القوة الشرعية: كيف نحقق وحدة النوع الإنساني في المجتمع المسلم بالتغلب على القوة الطاردة تحققيقًا يغنينا عن الحاجة إلى الدولة البوليسية والحداد العام بعضنا للبعض: ذلك هو مجال التصرف الراشد في الحقوق المعوية والقرية. وبصورة سلبية كيف تغلب على الطائفية والعرقية اللتين استعرتا في كل أقطار الأمة بسبب فساد النظام السياسي والتربوي؟ طبيعة الحل السياسي تكمن في ضرورة أن يكون رعاة الأمة ممن ترضى عنهم الأمة فتختارهم لهذه الرعاية وفي طبيعة الحل التربوي التحررية والنقدية.

2 - القضية الثانية هي كيف نحقق شروط الشرعية القوية: كيف نحقق وحدة النوع الإنساني في الجماعة المسلمة بقوة القوة الجاذبة تحققيقًا يغنينا عن الحاجة إلى آليات الفساد في التعامل والتعاوض والنفاق العام: وذلك هو مجال التصرف الراشد في الحقوق المادية والثقافية. وبصورة سلبية كيف تغلب على الصراع الفتري والظلم اللذين استعرا في كل أقطار الأمة بسبب فساد النظام الحقوقي والنظام الإعلامي؟ طبيعة الحل القانوني الحقوقي تكمن في ضرورة أن يكون الشرع مستندًا إلى الأخلاق الإسلامية لا إلى الفقه بمعناه الذي قضى على خاصية فرض العين في التشريع فحوله إلى فرض كفاية يقوم بها الفقهاء<sup>48</sup> دون فكر عميق حول مبادئ الأخلاق الإسلامية (لا نصوص الأحكام الفقهية) التي يستند إليها التشريع مبادئها العامة في القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم وفي طبيعة الحل الإعلامي التحرري والنقدي خضوعًا لمبدأ التواصل بالحق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>49</sup>.

والقضيتان متلازمتان. فلا يمكن حل أحدهما من دون حل الأخرى أي إن التغلب على القوة الطاردة سلبي وتقوية القوة الجاذبة إيجابا هدفهما واحد هو: تحقيق وحدة المجتمع والمحدد بالطبع في كل جماعة بشرية كالتفهم منها أمة شاملة أو أحد شعوبها دون حاجة إلى الحداد والنفاق العامين. فيصبح المشكل كله شروط تحقيق شروط الرعاية الصالحة لشؤون الأمة وحقوقها تشريعًا وتنفيذًا ورقابة ومن ثم كيفية اختيار رعاة الأمر وشروط العدل في توزيع السلطة الزمانية والروحية والثروة المادية والرمزية. والقضية الأولى تتعلق بكيفية التغلب على الصراع الطائفي (بعد أن أحياء فكر الصوحة) والعربي (بعد أن أحياء فكر النهضة) في الأمة وكيفية حسم المقابلة الزائفة بين التشريع الديني والتشريع الوضعي.

#### الحكم الراشد

ذلك هو رهان النظام العادل من المنظور الإسلامي الذي ينبغي ألا يكون مثاله الأعلى النظام

<sup>48</sup> بآلية القياس التي تعضفي عليهم دور السلطة الروحية المشرفة في ما لا نص فيه بديلاً من الأمة. وهي آلية غير شرعية لأن مستعملها ليس وكيلاً عن الأمة متنبهاً منها لأداء وظيفة ملعبة التشريع. فواقعياً يرفع بهذا السلوك القياسي وظيئتي القضاء والإخاء اللتين هما فرض كفاية إلى رتبة وظيفة التشريع التي ينبغي أن تبقى فرض عين لأن جوهرها هو سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رعاية لشأن الأمة بمعنى كون الجميع راعياً. صارت الخبرة بالنصوص كافية للانتقال من سلطة الخير إلى سلطة الأمير: بدل أن يبقى خبيراً في فهم النصوص صار واضعاً لا يماثلها منزلة بالقياس عليها.

<sup>49</sup> انظر في ذلك حوارنا مع الشيخ الوطني بعنوان إشكالية تجديد أصول الفقه سلسلة حوارات قرن جديد دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق ديسمبر 2006.

الديموقراطي الحالي بل نظام أفضل منه تقدمه للإنسانية بعد استخراجه من مبادئ رعاية الأمر كما حددها القرآن الكريم . فمن الأخطاء الفلسفية الشائعة تجاهل التناقض الجوهرى بين نظرية الديمقراطية وتبنيها العملي بحجة أنها أقل الموجود سوعا . فليس من الصدقة أن النظرية الفلسفية تعتبر الديمقراطية أسوأ الأنظمة السياسية . إنها تبني على أصلين سلبين لا ينكرهما أحد:

الأول هو: نفي سلطان الحقيقة والعقل وتعيينهما بسلطان لعبة الحظ الانتخابية بكل ما يعريها من تلاعب وغش .

والثاني هو: التسليم بامتناع تحقيق شروط النزاهة الأفضل للعبة الحظ الانتخابية والاستعاضة عنها بغشيات الخدع التي تصفي عليها ظاهرا من المشروعية .

لذلك فكل نظام يتحدد فلسفيا بهاتين الخاصيتين يمكن أن يتصف بصفات النظام الديموقراطي من حيث هو شكل مؤسسي يعالج قضايا المجتمع المدني والسياسي لينقلهما من الحرب الأهلية الحارة (الصراع الدامي العنفي على الحكم بوصفه وسيلة الحصول على القيم والضرر الانقلابي) إلى الحرب الأهلية الباردة (الصراع الدامي غير العنفي على الحكم لنفس الغايات) . فيكون الفرق بين السرطان الذي نعاني منه وهذا النظام هو الفرق بين الحرب الباردة في الداخل من أجل الحرب الحارة في الخارج لا غير أي إننا لن نصلح شأننا من منطلق القيم القرائية بالحل الديموقراطي بل نقبل بمنطق التاريخ الطبيعي الذي تطبقه الديمقراطية الغريبة . فهي تطبق السلم الداخلية من أجل الحرب الخارجية الدائمة . ليست هي إذن إلا حربا أهلية كونية تشمل المعمورة خاصة منذ أن أصبحت قرية بفضل التكاثر والتواصل البشريين وتناقص الموارد ومن ثم تزايد التنافس عليها تزايد قد يؤول بالبشرية إلى حروب القبائل على الماء والكلا . فهل نريد أن تكون حياة البشرية خاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي ضيقى في الحرب الأهلية الدائمة أم إن الرسالة الإسلامية تطالبنا بأن نكون شاهدين على العالمين فتقدم لهم السلم الأهلية الكونية من منطلق الأخوة البشرية ؟ ما العلة في فقداننا الطموح إلى استئناف دورنا في التشريع الكوني بصوغ رسائلنا التي حددها لنا القرآن الكريم ؟

لا شك أن التفاوض وتقسيم المصالح هما سبيل التعايش بين الأفراد والفئات داخليا . لكنهما لم يبقا كافيين منذ أن أصبح من الواجب تعميمهما على المعمورة ما يوجب التخلص من الحل الديموقراطي الغربي الحل الذي يجعل السلم الداخلية أداة لتحقيق القوة الداخلية التي تتمكن من الحرب الخارجية: وذلك هو جوهر الحل الديموقراطي الغربي الذي توسع الآن ليشمل كل الغرب كما يرمز إلى ذلك توسيع دائرة عمل الحلف الأطلسي . أما ما نريده بديلا من تعميم منطق التاريخ الطبيعي أعني منطق الصراع والبقاء للأقوى فهو الحل الديموقراطي الإسلامي الذي يعالج:

1 - قضايا المجتمع المدني وتتعلق بالسلطة الروحية في مجال الغايات تحديدا قيم الذوق والرزق في صلتهما بالواجب والمثال من القيم المعرفية والوجودية دون أن تقصر ذلك على الداخل بل نعممه على المعمورة .

2 - قضايا المجتمع السياسي وتتعلق بالسلطة المادية في مجال الأدوات تحديدا للمتصرفين النافذين

إيجابيا .

(حكما) وملياً (معارضة) في قيم الذوق والرزق في صلتها بالخاص والواقع من القيم المعرفية والوجودية دون أن تنحصر ذلك في الداخل بل نعمه على المعمورة.

ويمكن أن نحدد أفضل الحلول من منطلق فلسفة الإسلام لو تخلصنا من توثيق الموجود للبحث على أفضل تعيين للمنشود. فالرهان الحالي في لعبة الحظ الديمقراطية الغربية هو تعيين الأغلبية التي تتولى تصريف قيم الرزق والذوق والنظر والعمل والوجود في مستويي التصرف التشريعي والتنفيذي بحسب بعدي التمثيل المدني (المجمع المدني) والسياسي (المجمع السياسي) في الداخل والعمل بعكسها في الخارج. ويمكن أن نقول إن هذه الآليات الديمقراطية تناوس بين حدين مطلقي هما النسبية المطلقة (تفسد بسرعة لأنها تعطل القرار التنفيذي) والأغلبية المطلقة (تفسد بسرعة لأنها تعطل الروية التشريعية) مع وسيطين يمزجان بينهما في التشريع والتنفيذ (النظم البرلمانية الخالصة) معا أو في التشريع دون التنفيذ (النظم الرئاسية الخالصة) وتأليفات لا متناهية بين الوسيطين جمعا بين البرلماني والرئاسي بقلبة هذا أو ذاك.

فيتين من ذلك أن النجاح الحقيقي في المؤسسات الديمقراطية التي وصفنا<sup>50</sup> مياره ليس آلية اختيار المتصرف في الشأن العام بل تعيين كيفية تقاسم السلطة في مستوياتها كلها أو في بعضها تقاسما بالقوة وليس بالفعل فيجعل أمل الوصول إليها عند الجميع رغم علم الجميع أن الوصول إليها يخضع لآليات ثابتة في كل عمران: هي آليات تدافع القوى المهيمنة. ومن ثم فكل نظام يمكن من تقاسم السلطة في المستويين المدني والسياسي تشريعا وتنفيذا يتجاوز الديمقراطية الغربية فيشمل كل الإنسانية ويمكن الجميع بالقوة إن ليس بالفعل (وليس ضرورة بالفعل لاستحالة ذلك) من الحقوق والواجبات في القيم الذوقية والرزقية والنظرية والعلمية والوجودية يعد أفضل نظام مهما كانت التسمية لأن العبرة هي بالتوفيق بين التعدد والوحدة ومن ثم بالعدل والمساواة بين المقومات في الأذهان وقدر المستطاع في الأعيان.

لذلك فنحن نقترح نظاما جديدا يعتمد على القانون القرآني الذي يعتبر الوجود كله قائما على النسب العددية أو القدر الذي خلق بمقتضاه كل شيء. فيكتفي أن يحدد هذا النظام نسب تقاسم السلطة في الداخل والخارج أو النسب التمثيلية بحسب نظام الرتب الاجتماعية المرن (أي النظام المرحلي وغير الثابت ومن ثم الذي يصاغ بعد فترات منتظمة وصفا لحال المنازل فلا تثبت فصوص الحركة العمرانية) جمعا بين التعدد الناتج عن الأدوات الغالبة على نظام القيم في الحضارة الغربية والتعدد الناتج عن الغايات الغالبة على نظام القيم في الحضارة الإسلامية ليكون البديل الأصح لرعاية الشأن البشري في المعمورة التي صارت قرية فتتخلص من منطق التاريخ الطبيعي لتستعصم عنه بمنطق التاريخ الخلفي. وتستند سلطة التنفيذ في

<sup>50</sup> الديمقراطية الغربية ليست نظام حكم سلمي إلا في الداخل بين المسيحيين إلى الجماعة المنحلة على نفسها من أجل الحرب في الخارج: لذلك يمكن القول إن إسرائيل هي الكاريتاتور الذي يفضح حقيقة الديمقراطية الغربية. ومن لم يفهم ذلك لا يمكن أن يدرك علاقة الديمقراطية الغربية بالاستراتيجية الحربية في منطق التاريخ الطبيعي المتحكم في الوجود الإنساني في علاقته بالتنافس الكوني على قيم الرزق وقيم الذوق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود. إنها "سراياهم" أو خدعة حربية في الصراع من أجل الحياة توحد الداخل بالحوار والتفاوض من أجل الصراع مع الخارج بكل الأسلحة التي يوردها المجمع المنظم. وقد تقدمت على هذا النظام في نفس الوظيفة الرابطة الحضوية للقبيلة الكبيرة لأن الدولة الحديثة ليست في الحقيقة إلا قبيلة كبيرة ومن ثم فليس من المصادفة أن تكون الدولة الغربية الحديثة مبنية على الوحدة الإثنية وأنها بمجرد أن يطرأ عليها التعدد الإثني والثقافي يبدأ عقدها في الانقراض صعودا إلى الصراع العربي والعليقي كما هو الشأن في ما بلغ فيه منها التعددات مرحلة تهدد فكرة الدولة القومية بالمضي الغربي الحديثة. وهذه مشكلة باتت الغربي يعاني منها أن طرحه فيه محاولات تجديد العلاقة بالأقليات العرقية (السود مثلاً) أو الثقافية (المسلمون مثلاً).

هذا النظام إلى من يحصل الإجماع على تعاليمهم على المقابلات التي يتحدد بها التعدد ليكون في خدمة القيم المشتركة للجميع فنخلص العمران البشري من منطق التقابل والتنافي الجدلي ونستعيز عنه بمنطق التأخي والتراحم كما بينا في هذه المحاولة<sup>51</sup>.

### شروط نجاح الحل الديوقراطي الإسلامي:

ذلك هو الحل الذي سيمكن بالعدل بين القوميات والشعوب من تحقيق الوحدة الإسلامية (غودجا لتحقيق الوحدة البشرية) وتهميش دعاة الانفصال مثلاً فيجعل قومياته النموذج الحي للنظرية الإسلامية التي تعتبر التعارف بين الشعوب والقبايل شرط الحياة الإسلامية التي تقدمها نموذجاً اختيارياً للبشرية. وإذا كان يحق لنا أن نضرب مثلاً حياً عن مجال مساهن لتطبيق هذه القاعدة فإن العراق يعد أفضل الأمثلة السلبية وماليزيا أفضل الأمثلة الايجابية من علاج القضية. فالعراق يمكن أن يسترد عافيته إذا اعترفت نخبة السياسة بحقائق التأليف المذهبي والعنقي مثل اعتراف النخب الماليزية بهما. ذلك هو الحل الوحيد الذي ينقلها من وضعها الحالي النافي لوحدة العراق بالمحاصصة الطائفية والعرقية كما يريد العدو إلى التطبيق الحي للمبدأ الإسلامي الذي يعتبر الوحدة الحية تأليفاً عادلاً بين عناصر المعادلة الفعلية للشعوب والقبايل التي يتألف منها مواطنو دولة من الدول.

فالمهم اكتشاف المعادلة التي تمكن من إقسام الرزق والدوق ورمزيهما أي السلطة الزمانية (السياسة) والسلطة الروحية (الدين) بالعدل في الأمة الواحدة وفي المعمورة بين الأمم. عندئذ سيعترف الجميع بالنخب المتعالية على هذه الفروق إذا كانت ممثلة بحق للعدل بين الفئات والأعراق. ولا معنى لاعتبار الدولة الحديثة المبنية على القوى السياسية والقوى المدنية بالمعنى الحديث معياراً للوجود العمراني السوي إلا إذا بنينا ذلك على تطوير البنى الفعلية للمجتمع المعين. لا ينبغي أن نتجاهل أن مجتمعاتنا لا يزال فيها للعشيرة والقبيلة والطائفة والعرق الدور الحيوي الذي لها في جل أقطارنا: ما يهم في التوافق بين البشر ليس الأسماء بل المسميات لأن لحمة النسيج العمراني أهم من الشعارات.

فالمجتمعات المزعومة متقدمة نفسها لا تستمد تماسكها من التنظيمات المدنية السطحية بل هي تستمد من الروابط العميقة المستندة إلى مقومات الالتحام الأصلي في العمران البشري: أعني تقاسم الدور في عصري صورة العمران (السياسة والتربية) وفي عصري مادته (الاقتصاد والثقافة). لذلك فلحمة العمران في العراق ليست عينة ممثلة للنسيج الاجتماعي في كل أقطار الوطن العربي ودار الإسلام بحسب بل هي ممثلة للحمته في كل عمران سوي بخلاف مظاهر السطح التي يتصورها التحديثيون شرطاً في التحديث. ولعل أفضل لحظات بروز هذه الحقيقة هي اللحظات التي تتعرض فيها الأمم للأزمات: عندئذ لا تصمد إلا

<sup>51</sup>

وليس في هذا أدنى نزعة بتوية. فالمعمورة حاصرت جماعة واحدة طبيعياً (وكفى ظاهرة انتقال الأمراض الحسوية) وثقافياً (وكفى ظاهرة انتقال الأمراض الثقافية) لكنها ما تزال خاضعة لنطق الجماعات المتناحرة. لذلك فلا بد من تصور النظام العالمي في شكل دولة واحدة ليصبح الآخر الذي يتحدد بالإضافة إليه ليس جماعة أخرى بل أقواء الجماعة الطبيعية والثقافية وأطرافها علته التنافس المرضي على القيم التي حدتها: التعاون عليها وحصر التنافس عليها في منافع السعي إليها وتحسين شروط الوصول إليها للجمع. وهذا هو بالذات ما يطلبه القرآن الكريم الذي جعل مواء التنافس الطبيعية (الرزق والدوق) أدوات تمنع عرى الأخوة البشرية بدل من أن تكون سبب الصراع بينهم وذلك بفضل النظام الذي يترجمه لمواد التنافس الحقيقية (دور الرزق أو السلطة السياسية ودور الدوق أو السلطة الروحية).

## اللمحات ذات القيام الفعلي في الترابط الاجتماعي.

يمكن للدولة أن تكون أحدث ما يكون وأكثر ديمقراطية من الديمقراطيات الحديثة إذا هي فهمت حقيقة المعنى الإسلامي لنسيج الشعوب والقبائل النسيج الذي نرى رؤية العين في العراق الحالي صورته المنحطة نكوصاً إلى الجاهلية بسبب نسيان قيم القرآن الكريم في التعامل مع السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة. فالنسيج الاجتماعي هو أساس حماية الفرد من استغلال قوة الدولة ضد الأفراد أو المجموعات وهو أساس حماية الدولة الوطنية من العدوان الأجنبي والاحتلال بخلاف مفهوم الفرد المجرد من هذه الروابط والمقتصر وجوده المدني على الروابط الاصطناعية للعرمان الحديث. ويكفي أن نعترف بمقومات النسيج العمراني ومكوناته وأن تعاملهما مبدأ التعارف بين الشعوب والقبائل في نفس الدولة أو في الدول المختلفة وبالعادل بينها كما يجب ذلك الإسلام حتى تعود الأمة إلى سر قوتها المادية والروحية فتستأنف دورها التاريخي في التدافع والحوار الأميين.

### التشريع الراشد

كيف يمكن تجاوز المشكل الزائف الناتج عن المقابلة بين التشريع المنزل والتشريع الوضعي في بلاد الإسلام؟ كل الفرق الإسلامية وكل المذاهب الفقهية تتفق على مبدأين يلغيان القضية من أساسها.

1- فالجميع يؤمن بأن الرسالة خاتمة ومن ثم فالشرع المنزل مقصور على ما يوجد في القرآن والسنة وهو مجموعة منغلقة وغير قابلة للزيادة. وكل محاولات القياس حتى بعد أن بلغت الذروة في نظرية المقاصد لن تحل هذا المشكل إلا بالحل الزائف الذي يبرر استبداد الفقهاء بسلطة التشريع ومنع الأمة من القيام بفرض العين في التشريع المخطط بها مباشرة أو بوسط من توكله للقيام بالمهمة.

2- والجميع يسلم بأن النصوص المحدودة لا تحيط بالنوازل اللامحدودة ومن ثم فلا بد من تشريع تكملي من وضع الأمة إما مباشرة بالعرف أو بصورة غير مباشرة بوسط السلطة التشريعية. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بإبداع مؤسسة التراعي بالخلق طلباً للحقيقة والحق للعمل بهما فتكون الأمة المشرع الفعلي في ما ليس فيه نص خاص بمجالات التقيوم الخمسة: التقيوم الذاتي (قيم الجمال) والتقيوم الرزقي (قيم الاقتصاد) والتقيوم النظري (قيم المعرفة) والتقيوم العملي (قيم السياسة) والتقيوم الوجودي (قيم ما بعد التاريخ الدينية وما بعد الطبيعة الفلسفية).

لذلك كان الحل متردداً بين حدين أدنى وأعلى ووسطين وأصل كل هذه الحلول التي تحكم هذه المعادلة. فأما الحد الأدنى بمقياس الاعتماد على التشريع الوضعي فهو القائل بوجود استعمال القياس واستقصاء جمع السنن النبوية حتى يتحقق ما أمكن من التناظر بين النصوص والنوازل والقبول بالعرف والمصالح المرسلة في ما عدا ذلك. وأما الحد الأقصى بنفس المقياس فهو القائل بوجود حصر النصوص في ظاهرها وتجنب القياس واعتبار ما لم يرد فيها من المباح الذي علينا علاجه بحسب أخلاق التشريع الإسلامي وقيمه إما سلباً بالمصالح المرسلة والعرف أو إيجاباً بالتشريع الوضعي المستجيب للمصلحة. والوسطان طبعاً هما حل المقاصد وحل التوفيق بين المذاهب.



لكن ما غاب عن الجميع هو أن كل هذه المواقف تشترك في أصل واحد لو انتبه إليه الفقهاء لزال المشكل من أصله. فكل هذه الحلول تستمد شرعيتها في الغاية من إرادة الأمة بمعنى الإرادة أي الكراهة أو القبول والرفض للشرعية ما كلها أو بعضها. ورغم عدم وجود الآلية التي تعبر بها الأمة عن القبول أو الرفض إذا ما استثنينا الأعراض الفوضوية التي من جنس الحمى في الجسد الفاقد للعناعة فإن تاريخ التشريع في كل الحضارات يثبت صحة هذا المبدأ. لذلك فإنه يكفي أن نعالج هذا المرض بإيجاد آليات تعبر بها الأمة عن إرادتها التشريعية لتعود كل هذه الحلول إلى الوضع بهذا المعنى المتقدم على تصنيف التشريعات إلى دينية منزلة وعقلية موضوعية.

وسواء كان قول الأمة ضميراً كما كان عليه الشأن قبل إثارة المشكل وطلب حله أو صريحاً من إثارة إلى علاجه الصريح الذي نقره فإن الوضع المتقدم على التصنيف هو الذي يجعل التشريع الوحيد الذي يقول به الإسلام هو التشريع الذي تضعه الأمة مباشرة أو بتوسط الولي الذي يتوبه باختيار حر لكون الإسلام حصر العصمة في إجماع الأمة. فالتشريع المنزل نفسه لا يكون نافذاً إلا لكون الأمة تواضعت على ضرورة تطبيقه وأمنت بقدرسيته إذ لا معنى لقدسية لا يؤمن بها من سيخضع لها خضوعاً طوعاً من أغلبية الأمة فيوجب خضوع الأقلية له كرهما بحسب الضرورات التي يقتضيها النظام العام الشرعي. ولما كان الرسول الكريم قد اعتبر الأمة معصومة فإن تشريعها لا يصبح وضعياً بالمعنى المنافي للأخلاق والقيم الإسلامية إلا إذا نفت المبادئ العامة لهذه الأخلاق والقيم ومن ثم إلا إذا بات تشريعاً دكتاتورياً وليس تشريعاً ديمقراطياً.

وبذلك ينحصر الخلاف في موقف لا يمكن للعلماني أن يدافع عنه<sup>52</sup>. فما لم تؤمن الأمة بقدرسية القيم التي يستند إليها التشريع الوضعي (بمعنى التشريع القسيمي للتشريع المنزل وليس بمعنى الإرادة العامة التي تختار صف التشريع الذي تريد أن تحيا عليه وبه) أعني أخلاق الأمة وقيمها فإنه لن يبقى تشريعاً من وضع الأمة مباشرة أو بتوسط سلطتها الشرعية بل هو عين الدكتاتورية حتى ولو كسسته الشكليات الديمقراطية كما هو الشأن في كل محاولات التحديث الحقوقي الاستبدادي المستورد والذي طبقته

<sup>52</sup> لسنا نوافق على دعوة البعض لتطبيق الشريعة من دون مدة متقدمة على ذلك تعادل على الأقل ضعف المدة التي قضاهما الرسول الكريم في تربية الأمة على الأخلاق الإسلامية. لكننا مع ذلك لا نهمهم موقفين غريبين من المعارضين بوجهها. فواء كان المعارض من الأديان التي يعرف بها الإسلام أربعة: إيمان مزاول من اليهودية والمسيحية وإيمان طغيان من الصابئة والنجس أو من العلمانيين بنوعهما من يقل النسبة إلى الصابئة رأي الذين يقولون بدين علي وبغضول بين الدين والدولة) ومن يقل النسبة إلى المشركن رأي الذين يقولون بالدين من الأصل وهم الظفر. ففي أربع حالات يقتضي الدين الإسلامي تطبيق الشريعة كل بحسب دينه: السلم واليهودي والمسيحي والصابئي. وإذن فكل ملة تطبق شريعته يرعاها الدولة الإسلامية. وفي الحالتين الأخريتين حددت إحدى الآيات القرآنية موقفاً إرجاجياً فحكمت من إرجاء الحكم في المجوس والمشركن إلى يوم الدين. وإذن فيمكن تطبيق هذه القاعدة ليزول الخلاف من أصله بالنسبة إلى القلة الطاغية بالمعنى المخطف. وبذلك يتبين أن المشكل كله ناتج عن وهم الشرع الكلي في نفس الدولة الذي فرضته الفرقة البقرية الفرنسية القائلة بكلية القانون وأصبح فقهاؤنا الدينويين والوضعيون ومن حيث لا يطمون يفكرون مثلهم خاصة بعد أن تبنت بعض الدول الإسلامية نموذج قانون نابليون. لكن القانون حتى في نفس الدين هو عند المسلمين أمر نسبي إلى المذهب: فأتت تطاهر أحد المذاهب القانونية وليست الدولة هي التي فرضه عليك. لذلك فإني أعجب من سوء نية المسيحيين العرب الذين يمارضون دعوة تطبيق الشريعة بين المسلمين إذا كانت هذه الدعوة ثمرة طلب ديموقراطي للأغلبية المسلمة لكان تطبيقها بمسهم من قريب أو بعيد. أقول هنا مع العلم أن رأيي في تطبيق الشريعة يجعله مشروطاً بأمرين: الأول أن تمارد تربية الأمة على الأخلاق الإسلامية والتألي لا يطبقها إلا من وصل إلى الحكم بالشرعية الانتخابية يقل أن يغادر الحكم عند فقدان الشرعية الديمقراطية فيكون التطبيق وعدمه مستنداً إلى مبدأ إرادة الأغلبية لأن شرعية التشريع الوحيدة التي اعتبرها الرسول معصومة هي شرعية إجماع الأمة. وبنيان أن أضيق شرطاً ثالثاً: أن يكون هذا التطبيق مستنداً إلى فهم يجعله مقصوداً على من يطلب ذلك شخصياً تفضيلاً له للعقاب الدينوي على العقاب الأخروي.

التخب العرية والإسلامية من فوق قآلت بالآمة إلى الامتسلام لفقهاء الوضع استسلامها السابق لفقهاء الشرع مع فارق عدم الإيمان بقدمية ما يمثلهُ أولئك<sup>53</sup> .

لذلك فاختلاف بين الوضعين والتزييلن خلاف لفظي اللهم إلا بالنسبة إلى بعض الوضعين الذي يتفون أن يكون التشريع خاضعا لأخلاق الأمة وقيمها فلا يكون شرعا أهليا عندئذ بل حكم استعماري مفروض بالقوة على الأمة إذ إن من شروط الشرع الوضعي أن يكون من وضع الأمة أو على الأقل من وضع أغليتها التي صارت لها أهلية التشريع باسمها في النظام الديموقراطي الذي يتكلمون عليه.

---

<sup>53</sup> وتلك هي علة الطابع الدكتاتوري لكل القوانين الوضعية في أرض الإسلام ليس لأنها غير مبلية بل لأن واضعيها اعتبروها بديلا من الشرعية فأصبحت بالضرورة منافية للإرادة الشعبية لمجرد المقابلة بينها وبين الشرعة التي يقدسها الشعب من أربعة عشر قرنا . وذلك هو عين السخف التشريعي . فما رأيت شعبا يفهم في السياسة جمال التشريع حربا على قيم الأمة إلا عند المسلمين في حين أن الجميع يعلم أن التشريع لا معنى له إلا عندما يكون ناهيا من سنن الأمة التشريعية وتقاليدها أو ما يسميه هيجل بالأخلاق الموضوعية وهو لا يتطور إلا بتطورها . أما في الحالات المغايرة فإن القانون يصبح مستندا إلى القوة المادية وحدها : وتلك هي علة الطابع الوليبي لكل الدول العرية والإسلامية .

## الخاتمة

التاريخ الإنساني كما يمكن استشفافه من المنظور الخلدوني تأويلا للمنظور القرآني

فما الحوارات الملزمة للتدافع والتي تحصل سواء أردنا أو لم نرد لملازمتها أنواع التنافس القيمي بين البشر عندما يكون الحوار ذا فاعلية حقيقية وليس مجرد أثر عديمة التأثير أعني ما الحوار المضطر بين البشر حوارهم الذي لا يخلو منه عمران بشري ؟

في القلب يوجد حوار دائم بين ممثلي قيم الرزق وممثلي قيم الذوق مباشرة أي أصحاب التجربة المباشرة ثم بين ممثلي قيم رمز الرزق (السلطة الزمانية) وقيم رمز الذوق (السلطة الروحية) أي أصحاب التجربة غير المباشرة . إنه الحوار الذي لا مفر منه بين ممثلي قيم الحقيقة الحيوية ذاتها وممثلي معادها الرمزي في الحضارات أولاً ثم بين الحضارات المتساقطة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم . وفي الحد البدائي الأقصى أعني بداية الخروج من تاريخ الإنسان الطبيعي إلى تاريخه الحضاري تدافع مادي خالص بين البشر على قيم الرزق وقيم الذوق الخالصين . وفي الحد العائلي الأقصى أعني نهاية هذا الخروج تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق الخالصين .

لكن فلسفة الإسلام الدينية المطابقة لفلسفته التاريخية تجاوزت هذه المقابلة لتطابق بين الأمرين مطابقة مطلقة في المثال الأعلى الذي لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلاً مطلقاً في رمز تقبض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملزمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار مسعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق أو مرحلة إبداع سلم المنازل وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية . ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوخها .

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق أو مرحلة طلب المعنى وراء السلم والفتون أي ترق المحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائماً للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسعى إليها طلباً للدعة والراحة ومد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائماً للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلباً للفتوة والقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعاداً وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن بمقتضى الفلسفة الدينية والتاريخية أن نرمز إليها بكيفيات ترجمة الحيزين الطبيعيين (المكان والزمان) إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع والحوار مدارهما حول مسألة تقاسم المكان والزمان والتنافس على الحصاص فيهما: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) والمدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأهم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكاً لقطعة منه أو سلطاناً على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياماً في قطعة منه هي المدة أو سلطاناً عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الحيزين الثقافيين (=سلم المنازل الاجتماعية والدورة الوجودية) إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع والحوار مدارهما حول مسألة تقاسم المنزلة في السلم الاجتماعي وفي الدورة الوجودية والتنافس على الحصاص فيهما: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الواجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) والمدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الواجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأهم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع والحوار الجارين في التعبيرات الحضارية الشاملة لوجود الأمم الرمزي لصياغة مسألة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق وذلك هو المعنى العميق لفلسفة الدين المطابقة لفلسفة التاريخ من المنظور القرآني كما فهمه ابن خلدون: فيكون التعبير على الصيغ السابقة في الصيغ الرمزية الرئيس بأشكاله الأدبية والأسطورية والدينية والفلسفية أشكالاً الممكنة من العالي على المحاث بفضل فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. ويكون مدار الحوار الإنساني الشامل حول غايات الوجود ورؤى العالم في الأساطير والفلسفات والآداب (فلسفة الدين) وأدواته (فلسفة التاريخ) لتكتمل في خاتم الأديان الذي يبين معنى الختم فيه عندما يصبح مصير البشرية واحداً ليس في مستوى التمني فحسب بل في الواقع التاريخي الفعلي كما نعيشه الآن.

## القسم الثالث

الباب الأول: أزمة المجتمع المدني

الباب الثاني: حوار الحضارات



## القسم الثالث

### الباب الخامس

#### أزمة المجتمع المدني

عوائق فعاليته<sup>1</sup> الفعلية والرمزية وشروط تذليلها

تمهيد:

من منا لا يعجب من عجز الناطقين باسم المجتمع المدني بمعناه الحديث عجزهم عن إخراج الجماهير من لامبالاتها العجيبة بانتهاك أبسط حقوق الإنسان رغم قرنين من النهضة؟ ومن منا لا يعجب نفس العجب أو أكثر من قدرة الناطقين باسم المجتمع المدني التقليدي على حصر تحريك الجماهير في ما يليهها عن حقوقها الفعلية رغم قرنين من الصحو؟ ألا يدعونا ذلك إلى الحيرة أمام الأمرين خاصة إذا ربطناهما بالحل الفعلي الذي لجأت إليه النخبان الحل الذي أفسد بطبيعته وبما يترتب عليه كل إمكانية لتحقيق الإصلاح بالفعل المدني تحقيقاً سلمياً: بالحرب الأهلية بين التحدّيين المتحازين للمافيات الحاكمة وحماهم والتأصيليين المتحازين للمافيات المعارضة ونفس الحماية ولثمرتها استعانة الأولين بالقوى الأجنبية واستعانة الآخرين بالجماهير لا يمكن أن تميا فاعلية المجتمع المدني إلا في وهم أصحاب هذا الحل السائد حالياً<sup>2</sup>.

ذلك أن مثل هذا الحل يؤول إلى القضاء المبرم على كل إمكانية لجعل التنافس القيمي الذي هو جوهر كل حيوية عمرانية يجري بصورة صحية وسلمية لتكون تعبيراً عن المجتمع المدني تعبيره

<sup>1</sup> فاعلية المجتمع المدني التي لا يخلو منها مجتمع هي فعل المجتمع المدني في الظاهرة العمرانية ككل . وهذه الظاهرة تتألف من عدة عوامل مقومة ستحاول تحليلها وحصرها بصورة شبه نسقية أو علمية لكي تتمكن من فهم الأزمة التي يمر بها المجتمع المدني العربي خاصة والإسلامي عامة .

<sup>2</sup> لكن هنا ليس إلا ظاهر الماداة . أما باطنها فهو كما نرى في المسألة الأخيرة من المحاولة فهو تبيعة الجميع للقوى الأجنبية بصورة مختلفة تقضيها لعبة التنافس بين هذه القوى وهي لعبة ينة للمان منذ التنافس الفرنسي الإنجليزي على توظيف نخب مصر في بداية النهضة . ذلك أن النخب الأصلية القائمة ليست أقل تبيعة للأجنبي من النخبة العلمانية . الفرق الوحيد هو أن اعتماد هذه على الأجنبي مع عدم شعية مطالبها بحلها مكشوفة في حين أن اعتماد تلك عليه مع شعية مطالبها يخفي تبعيتها . ولتضرب مثال النخب القائمة للحملة الأخيرة باسم الدفاع عن الرسول الكريم . فهي تحرك الجماهير في الظاهر لكنها تتحرك بأمر على إلهائتها عن الحركة المؤثرة في ما يس جوهر قضاي الأمة التي تضمن حمايتها عزة الإسلام والرسول . ذلك أننا ننعجب من سكوت هذه النخب على حملي حاميها رغم بول جيشه على القرآن الكريم وانتهاكه أعراض المسلمين . واستحياء نسلاتهم وإقامة القيامة على صفحي مجهول رسم كاريكاتوريا كان يمكن أن يهمل فلا يصبح سب الرسول موضة في الصحافة الغربية ووسائل الإعلام الأخرى . لذلك فالتنخب المعارضة باسم التأصيل هي بدورها في حماية الأجنبي سواء بالهجرة إليه أو بالهجرة إلى الدويلات التي في حمايته . ومن ثم فلا يبعد عن أحد أهدا: ليست النخب العلمانية وحدها التي يمكن أن تهيم بالمسألة بل كل النخب لأنها جميعا ملل من تناقض تعدد في وجودها على شرعية مسيطرة من الحامي الأجنبي أو من يحميه الأجنبي من يدهم الحكم في بلادنا . ثم يتلاعب الجميع بالشعب لأن التربة التي تحقق الاستبانت الفعلية لحقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية جعلوها مستحيلة إما بهذه العمالة أو بالتوظيف في ما يلي عن الحقوق التي يتحد فيها الدين والمقل إذا فهمت على حقيقتها .

الأساسي وأداة تحققه المبدع . فالاستعانة بالأجنبي لن يقوي قوى التحديث ولا قوى التأصيل بل هو سيسمها بسمه الحياة خاصة والقوى الأجنبية لا يقتصر إفسادها للقيم الحديثة أو الأصلية على استعمالها الخفي أداة لأجندتها بل هي مضطرة بمقتضى الظرف الخاص في علاقتها بنا إلى اللعب بالمكشوف الذي يحول كل النخب التحديثية والتأصيلية إلى عملاء لفرط ما تتميز به الأجندة من أهداف مباشرة تجعل القيم الحديثة والأصلية تتحول إلى معاول تخريب لقيم الأمة المطابقة للقيم الكونية وليست مساعدة على تطورهما الذاتي . وتزييف الوعي باللجوء إلى الماضي في ما يلهي عن المهمات التنويرية للقيم الدينية يؤدي حتما إلى ما نراه من غرق في قشور الهوية والغيبوبة عن شروط تمتينها وتطويرها تحقيقا للتطابق بين قيم حقوق الإنسان العاقل وقيم واجبات الإنسان المؤمن .

وحتى لا يعد كلامي هذا تحليقا في سماء النظريات التي تعتبر من الترف الفكري في مثل هذه الندوات<sup>3</sup> فإني سأحاول فهم علل هذه العطالة أو علل تعويق المجتمع المدني عليهما التي نستشفها من عمل مجتمعنا المدني ودور الناطقين باسمه بنوعيهما الحديث والتقليدي . ونحن نفترض أن هذه العلل لا تخلص من أن تعود إلى: 1- مقومات المجتمع المدني نفسه 2- أو إلى الظرف المحدد لكيفية عمل الناطقين باسم هذه المقومات وتطلق عليها اسم النخب القيادية لتعاليم المجتمع المدني . ويقتضي علاج هاتين المسألتين مقدمتين: 1- إحداها تاريخية تبرز مراحل تكوين مفهوم المجتمع المدني الأساسية 2- والثانية مفهومية تحلل مقوماته ومواقفه . فيكون بحثنا بذلك مؤلفا من أربع مسائل هدفها تحليل أزمة المجتمع المدني العربي والإسلامي دون أن تنطرق إلى وصف الدواء إلا بصورة غير مباشرة وضمنيا خلال الكشف عن الأدواء:

الأولى تحدد تكوينية المفهوم وبروز مقوماته بالتدرج مع تكون ضروب التعبير عنه والنخب الحاكمة

باسمه .

الثانية تحدد مقومات المفهوم والعوائق الناتجة عنها وعن ضروب التعبير عنها في جدل الجزئي والكلّي .

الثالثة تحدد العوائق الناتجة عن الظرف المحدد لعمل النخب بنوعيهما والناطقة باسم المقومات بأصنافها .

الرابعة تضرب أمثلة من كيفية انتخاب النخب وعملها المتحرف الذي يفسر عطالة المجتمع المدني .

قد تنهم هذه المحاولة بعب مهنّي ينسب إلى صاحبها الميل إلى الإغراق في النظر الفلسفي المجرد . لكن المحاولة تعتمد بقصد على النظر الفلسفي لتخليص فكرنا من التلهف على العمل المباشر العمل الخالي من فهم الشروط التي توقعه إلى العلاج القويم فيبقى في ما يسميه أرسطو بتعجب العامي الأول جهلا بطائع الأمور المقابل تمام المقابلة لتعجب العالم المدرّك للحقائق<sup>4</sup> . وسيكون هذا النهج قاعدتنا على الأقل في المسألة الأولى لان مفهوم المجتمع المدني ينتسب إلى تاريخ التصورات الأساسية

<sup>3</sup> لأن مثل هذه الندوات تقدم هم العمل المباشر على العمل غير المباشر ومن ثم فهو يقلو النظرية لكان نخبتنا نتعامل أن شرط العمل المباشر الناجع هو العمل غير المباشر أو النظرية . وطبعاً فهذا مشروط بإرادة الانطلاق من الشروط السوية للتعبير العميق والعلاج الناجع لأمراض مجتمعنا . انظر تحليلنا لهذه العلاقة في حوارية النظر والعمل بين الأستاذ حسن حني وبني دار الفكر دمشق وبغروت 2003 .

<sup>4</sup> انظر أرسطو: Aristotle, The Metaphysics, Book A, 2. 983a18- 25 .



في فكر الإنسان العملي من حيث الموضوع ولأن تعريفه يتناسب إلى تاريخ المناهج المنطقية الأساسية في فكر الإنسان النظري من حيث العلاج . فمسألة تحديد مفهوم المجتمع المدني من مسائل الفلسفة العملية موضوعا ومن مسائل الفلسفة النظرية منهجا بدءا بأفلاطون وأرسطو وخمسا بهيجل وماركس ومرورا بالفارابي وابن خلدون مرورا بتجاوز الأولين بتقدمهما وأعد نقد الثانيين بما تضمنته مما كان لا بد أن يفعله من أبعاد الثروة الكونية الإسلامية . ومن ثم فالفارابي وابن خلدون يعدان دليلنا في هذه المحاولة .



## المسألة الأولى

### تكوينية المفهوم

مرت محاولات تحديد الظاهرة العمرانية التي أصبحت تسمى منذ كتابات هيجل في الفلسفة العملية بالمجتمع المدني في معناه الحديث بمرحلتين مضاعفتين جوهريتين لا بد من الإشارة السريعة إليهما . فأما المرحلة الأولى فتوازي بفرعها الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة وأما المرحلة الثانية فيوازي فرعها الفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة . والفرع الثاني نقدي للفرع الأول في كلتا المرحلتين وهما يشتركان في كونهما معدين لشروط تجاوز دغمائية الفرعين الإيجائيين .

فالمحاولة الوسيطة التي هي عريية إسلامية بالأساس نقدت قصور التعريف الأصلي الأول من دون استعمال صريح لاسم المجتمع المدني التعريف الذي وضعه أفلاطون وأرسطو . ويرجع هذا النقد إلى الفارابي وابن خلدون في محاولتهما التي سعت إلى تخليص نظرية عمل المجتمع من نموذجي تفسير الفلسفة العملية القديمة للظواهر المدنية تفسيرها المستند إلى بنية النفس و بنية المنزل بنيتيهما الطبيعيين<sup>6</sup> .

والمحاولة ما بعد الحديثة التي هي غربية بالأساس نقدت قصور التعريف الأصلي الثاني في الفلسفة العملية الحديثة مع استعمال صريح لاسم المجتمع المدني التعريف الذي وضعه هيجل وماركس .

---

<sup>5</sup> بنية النفس الطبيعية ذات القوى الثلاث والقوة العقلية والقوة الفاضلية والقوة الشوقية هي التي تعدد طبقات المدينة وقوابها وأصناف النفوس القلبية والبربرية والذهبية تعدد أصناف النظم السياسية لأنها تعدد أصناف النخب في التصور الأفلاطوني للسياسي ومثله التصور الأرسطي .

<sup>6</sup> بنية المنزل الطبيعية ذات العناصر الثلاثة والسيد وبغية أفراد الأسرة والمعيد هي التي تعدد النظام الاقتصادي للمدينة وعلمه يسمى الاقتصاد المنزلي .

وهذا النقد تحقق في محاولة نقد غرامشي<sup>7</sup> ومدرسة فرنكفورت<sup>8</sup> محاولتهما التي سعت إلى تخلص نظرية عمل المجتمع المدني من نموذجي التفسير الحديث المستند إلى جدل روح الشعب الهيجلي<sup>9</sup> أو جدل نط الإنتاج الماركسي<sup>10</sup>.

تكون مراحل التكون السابقة للحظة الراثة أربعاً اثنتان تأسيسيتان قديمة (أفلاطون وأرسطو) وحديثة (هيجل وماركس) واثنتان نقديتان وسيطة (الفارابي وابن خلدون) وما بعد حديثة (غرامشي وهابراس). ويمكن أن تعتبر تجاوز أزمة المجتمع المدني العربي الحالية ذات الصلة الوثيقة بالأزمة الكونية الأفق التاريخي الذي سيحدد أصل المراحل الأربع الموحد بينها والمتعالي عليها تعاليم المثال على تعيناته. ولما كانت الظرفية العربية الإسلامية الراثة تتصف ذاتياً بمحددات بيئة المعالم يمكن حصرها تصورياً في صمود حضارتنا العربية الإسلامية أمام استبداد ذروة ما يعد روحانية الحضارة الغربية ممثلة بإسرائيل وذروة ما يعد ماديتها ممثلة بالولايات المتحدة بات تعريف هذا الأصل الواحد لمقومات المجتمع المدني نابعا من مقومات هذا الصمود ذاته كما فهمه الفارابي وابن خلدون ترجمة فلسفية لجوهر أفق العلاقة بين التاريخين الطبيعي (مجال العلاقة بالمشيئة الكونية بعبارة الفلسفة الدينية من المظور الإسلامي) والحضاري (مجال العلاقة بالمشيئة الأمرية بعبارة الفلسفة الدينية من المظور الإسلامي) للنوع البشري.

فالنقد العربي الإسلامي (الفارابي وابن خلدون) قد حرر مفهوم ما ينظر المجتمع المدني قبل إطلاق التسمية عليه حرره من المنزلة التي تعينت له بسبب الطبعانية غير الصريحة المنجزة عن النموذج النفسي (نظام السلط في الدولة يقاس على قوى النفس) والنموذج المنزلي (نظام الاقتصاد في الدولة يقاس على نظام المنزل) النموذجين اللذين استعملهما أفلاطون وأرسطو في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة. ذلك أنه بمقتضى هذا النموذج الطبعاني استثنى أفلاطون وأرسطو كل فاعلية للمجتمع المدني من حيث هو ظاهرة تاريخية بمجرد أن جعلنا نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران

<sup>7</sup> وخاصة في رسائله من السجن وفيها يؤكد على أهمية التعبير الرمزي ودور الخب الدينية. أنظر مقالة: Norberto Bobbio, Gramsci and the concept of Civil Society pp. 73-99 in *Civil Society and the State* edited by John Keane, Westminster 1988

<sup>8</sup> بكل أطرافها ومراحلها وخاصة في آخرها أعني في فلسفة هابراس الذي وضع نظرية الفعل التواصلي ودور العلاقة بين القيمي الحقوقي والمعرفي النقدي في بناء النظرية الاجتماعية وتحقيق السلم الاجتماعية. ولعل مسك الختام المسألة الثالثة من الفصل الثامن بعنوان التبرر الجماعي Schluss Theorie des Kommunikativen Handelns الفصل الأخير من كتابه Betrachtung: Von Parsons ueber Weber zu Marx بعنوان "مهام نظرية القد الاجتماعي" Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie ص 445 وما يليها (من الجزء الثاني نشرة Surkamp Taschenbuch Wissenschaft عدد 1175 ط 3 فرنكفورت على نهر الماين 1999).

<sup>9</sup> بسجل أرواح الشعوب الهيجلي بخلاف قراءته الماركسية لا يهمل العامل المادي رغم تقديمه العامل المعنوي في تحليل الفاعليات المعرفية. لكن تحليله يبقى في دائرة المظور الفلسفي القديم بخلاف ما يمكن أن يتوقفه القارئ المتسرع لتاريخياته. فالتاريخانية الهيجلية محكومة بالطابع بمعناها الأفلاطوني الأرسطي والدليل أن جل نماذجها التفسيرية مستمدة إما من الطابع النباتية (من البذرة إلى الثمرة) أو الحيوانية (من الجنين إلى الشبوة). لذلك كان المجتمع المدني عنده ممثلاً ما يمكن أن يجمع القوتين النفسيتين الأديتين ونسبة القوة الأسمي في النفس هي القوة الأسمي في المجتمع أي الدولة التي تمثل العقل.

<sup>10</sup> لذلك كان التأويل الماركسي مجرد إطلاق لمفهوم المجتمع المدني الهيجلي (صراع المصالح المادية بين الطبقات) وتكذيب دور الحكم السياسي أو الدولة المحايدة والحكم بين المصالح المتصارعة في المجتمع المدني.

القرآن تتجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والدوق: مجرد الشوق الغدائي والجسدي في الحجة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة اللجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز تقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين التسييين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإنا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1- فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والدوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الدوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع مسلم المازل وإبداع الفنون أو توق اليدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الدوق إلى العودة إلى الرزق والدوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسمى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للقوة والحياة. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الطبيعية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفطين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأنم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشراك العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياء الثقافية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (الترلة في السلم الاجتماعي أو الوجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الترلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأنم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجارين في التعبير عن الحضارية

كونية وليست قومية ولا حتى ثقافية أي إن وحداتها ليست القرى أو الأسر كما يتصور أفلاطون أو أرسطو بل المدن أو الدول التي هي ظاهرات تاريخية وليست ظاهرات طبيعية . لذلك فهو لا يمكن أن يفسر بنماذج مستمدة من الطبيعة (بنية النفس وبنية المنزل) بل هو بالذات الإبداع المتواصل لنماذجه ولنماذج النفس والمنزل اللذين يتشكلان بحسب نوع العمران (الفرق بين الأخلاق في العمران اليدوي وفي العمران الحضري مثلا) ونمط الإنتاج والعيش بمصطلح ابن خلدون (وهذا النمط هو الذي يميز بين أنواع العمران).

وإذا كانت المدينة كذلك في تصورها فإنها في تحقق تصورها ظاهرة تاريخية وليست ظاهرة طبيعية . وتاريخيتها ثمرة جدل عام يؤلف بين جدليتين حدين قابلتين للفصل نظريا أولا هما هي جدلية القوى الاجتماعية في العمران البشري من أجل السلطة والثانية هي جدليتهما من أجل الرزق وكتلتهما مصحوبة بالتعبير عن الوعي بها غايات وأدوات . فيكون العمران بذلك حركية دائبة ذات مستويين فعلي ورمزي حركية موضوعها السلطة والمال لذاتهما ماديا ولما يرمزان إليه معنويا كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما: فدور السلطة في تحصيل المال وحمايته يسميه ابن خلدون جاجها ودور المال في السلطة تحصيلا وحماية يمكن أن نسميه بالقياس إلى مفهوم الجاه في الاتجاه المقابل بقوة أحد عوامل الحل والقصد لأن المال من شروط القدرة.

لكن كون السياسي والاقتصادي يؤديان دورا رمزيا بالإضافة إلى دورهما الفعلي يجعلهما في الحقيقة أداتي أمر أسمى منهما هو الأمر الذي يضيفي عليهما معنى يرتفعان بفضلها فوق الحيواني من قوى الإنسان إشرتها إلى الإنساني منها . ويتقضي طلب ذلك أن نفوس إلى أعماق في العمران أبعدها غورا لنفهم جدلية العلاقة بين النقلة من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري أو الجوهر الواحد المشترك بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وضرورة الجذر المشترك لفهم الظاهرة العمرانية كما حاول استنباطها ابن خلدون مما يعتبره تطابقا بين فلسفته في التاريخ وفلسفة القرآن التاريخية: فوفا جدل السياسة وجدل الاقتصاد نجد جدل التعبير عن التحقق الذاتي للكائن البشري في الأديان والفلسفات والتعبير عن جدل التلذذ بذلك التحقق في الآداب والفنون<sup>12</sup> .

ويمكن أن نعتبر التعبير عن التحقق الوجودي جدل القيم الوجودية والتعبير عن الوعي به جدل القيم النقدية . وكلاهما أصل الدور الرمزي الذي يؤديه السياسي والاقتصادي اللذين لا يقتصران على دورهما المادي والإل للظلال الإنسان حبيس التاريخ الطبيعي فلم ينتقل إلى التاريخ الحضاري . فيكون مدار الحركية العمرانية وحدة هذه الجدليات الأربع المتفاعلة . وتلك هي جدلية الأبعاد القيمة الأربعة

<sup>12</sup> ولعل أعظم ما في ثورة ابن خلدون الفكرية فهم لهذا الأمر الذي رمز إليه بمعاني الاستخلاف الخمسة: 1- فالظن المحرد أو إدراك الترابط السببي في الوجود سماه ابن خلدون استخلافا (المقدمة الباب السادس) -2- وتطبيق هذا النظر المحرد في تفسير الطبيعة سماه استخلافا (المقدمة الباب الخامس) 3- والعمل المحرد شعورا بالرئاسة الإنسانية أو بالحركة سماه استخلافا (المقدمة الباب الثالث) -4- وثمره ذلك في ضمان لذة الحياة والأمل عند ضمان هذه الحرية سماه استخلافا (المقدمة الباب السادس) . 5- ومجموع هذه الأوجه من الاستخلاف ووجدتها سماها منزلة الإنسان من حيث هي حب التلذذ (المقدمة الباب الثالث) والحرر المطلق من كل القيود وهو يسميها معنى الإنسانية عند الكلام عما يفقد الإنسان بمجرد أن يصبح في ملكة غيره عبدا لإرادة غير إرادته .

التي ألغاهما تحييد اليونان لبعدها المدينة الكوني (وهو ما أضاعه الفارابي) وتحليلهم التاريخ الثقافي بتصورات التاريخ الطبيعي (وهو ما حررتنا منه ابن خلدون). فتكون جدلية العمران جدلية جامعة بين: 1- جدل القيمة العملية موضوع السياسي 2 و جدل القيمة الرزقية موضوع الاقتصادي -3 و جدل القيمة الوجودية التي يرمز إليها دور السياسي الرمزي -4 و جدل القيمة الدوقية التي يرمز إليها دور الاقتصادي الرمزي. -5 و فوق كل هذه الجدليات نجد الجدول فريد النوع الذي هو تابع لها جميعا ووجوديا ومتبع منها معرفيا قصدت جدل القيمة المعرفية أو النظرية التي يحاول صاحبها أن يتأى بنفسه عن التبعية للجدليات السابقة أملا أن يكون مراتها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمن السير إرجاع مصدره إلى عقيدة الكونية الإسلامية التي اعتبرت الرسالة تأسيسا للأخوة البشرية فتوجهت إلى الإنسان من حيث هو إنسان بآية هي عين حد مفهوم الإنسان: البيان والرهان بمعناها الذي حدده القرآن. كما جعلت الرسالة الدين مشروعا تاريخيا أذاته الفعل السياسي بكل شروطه ليحقق القيم في التاريخ الفعلي بأدوات الفعل التاريخي المادية والرمزية وليس مجرد دعوة عزلاء لأن الأرض صارت عمارتها وإرثها من علامات صلاح وارتبها. وأهم شروط العهد بذلك إلى المجتمع المدني نفسه التحرير الصريح الملازم لهذه النظرة التي أسسها فهمها لسوء الحظ بقي الأمر على حاله في المجتمعات الإسلامية مواصلة لما ورثته من المؤسسات البيزنطية والفارسية سياسيا واليهودية والمسيحية دينيا.

لكن الرسالة المحمدية في منظورها الصريح كما حدده نصاها المرجعيات حررت فعلي الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطين المتعاليين على العمران أعني أنها خلصتهما من السلطة الروحية المتعالية على الأمة دينيا<sup>13</sup> والسلطة الزمانية المتعالية عليها سياسيا<sup>14</sup>: الدعوة الدينية تمهيدا للغايات باتت أمر الجماعة لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين والفعل السياسي تمهيدا للأدوات باتت أمر الجماعة كذلك لأن تحقيق المعروف ومنع المنكر ليس دعوة فحسب بل هو فعل تاريخي بأدواته السياسية بما في ذلك القوة.

فعاادت بذلك للعمران على الأقل من حيث التصور وحدته الحية بمعابير التاريخ الثقافي المصور لتاريخ الإنسان الطبيعي تصويرا مشروطا بعدم إفساد الفطرة التي فطر الناس عليها<sup>15</sup>. ذلك أن الجدول

<sup>13</sup> وتلك هي السلطة التي باتت تسمى بسلطة العلماء الذين يمثلون القسم الثاني من أولى الأمر في منظور الفقهاء الذين استبدوا بسلطة التشريع. والمعلوم أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفضت دوره القضائي إلى دور تشريع متخصب. فبالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد باتت الفقيه مشرعا بدلا من الأمة في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع وعلى الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل التعبدية.

<sup>14</sup> ما يناظر سلطة العلماء أي سلطة الأمراء القسم الأول من أولى الأمر بنفس المفهوم المحرف استبداد بالتنفيذ. ولما كان العلماء توابع الأمراء باتت السلطة التشريعية المستبدة خاضعة لسلطة التنفيذ المستبدة وباتت الأمة خاضعة للاستبداد في سلط العمران الخمس ببعديها القطعي يد الأمراء والرمزي يد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة القربة وسلطة الرأي العام.

<sup>15</sup> لذلك كان المشكل الجوهر في العمران البشري في الخطور الخلدوني حل مضللات العلاقة بين التصوير المدني الذي يصفقه التاريخ الثقافي يعدي صورة العمران (السياسة والتربية) والمادة الطبيعية الموروثة عن التاريخ الطبيعي أعني المصالح المادية والمصالح المعنوية للإنسان من حيث هو حيوان علمه ربه البيان واستخلفه في الأكران ليحقق العمران (الاقتصاد والثقافة): كيف تنظم الحضارة انتظاما لا يقضي على طبيعة

بين المثال والواقع وبين ما بعد التاريخ أو القيم الدينية والتاريخ أو تحقيقها السياسي أصبح جوهر القيام العمراني: وذلك هو مدلول الشريعة التي قل أن تغالف الوجود بمصطلح ابن خلدون. منذئذ يمكن القول إن مفهوم المجتمع المدني بالمعنى الحديث قد أصبح مفهوما واعيا بنفسه حتى وإن لم يطلق عليه الاسم الصريح: فالجماعة هي التي تفعل السياسي والاقتصادي والذوقي والوجودي فعلا يكون فرض عين وهو فعل يقابل فعل من يدهم السلطان في هذه المجالات داخليا وخارجيا من حيث هو فرض كفاية قد يستبد فيفسد شروط عينية الفرض في داخل أمة بعينها أو في المعمورة ككل<sup>16</sup>.

وقد اضطر هيجل في رابع أبواب فلسفته التاريخية إلى الاعتراف بسبق الإسلام إلى ذلك وسعى إلى تبرير تأخر المسيحية التي لم تفهم ذلك إلا بفضل حركة الإصلاح بموقف فكري يغلب عليه تزييف المعاني ليحط من شأن الثورة الإسلامية ويعلي من شأن الإصلاح البروتستنتي: "تلك هي الروحانية والمصالحة الروحانية التي بزغت (في الحقبة الرابعة من تاريخ العالم). وهذه المصالحة الروحانية هي مبدأ الشكل الرابع (من أشكال تاريخ العالم الهيجلي). فقد بلغ الروح إلى الوعي بأنه هو الحق. وما بقي الوعي كذلك فذلك سيكون الفكر. ومن الضروري أن يكون هذا الشكل الرابع هو بدوره شكلا مضاعفا: فهو الروح من حيث هو وعي بعالم باطني عالم الروح الذي أصبح واعيا بكونه من حيث هو جوهر أنه الوعي ب(الوجود) الأسمى واعيا عقليا. لكن إرادة الروح تكون بالمقابل روحا مجردا وثابتا في التجريد الروحي. وما ظل الوعي على هذا النحو من الثبات في التجريد سيقتل الواقع مظه. فيكون الواقع مترابطا مع عالم ذبوي لم يتصور في الروحي ولم يصبح نظاما عقليا يحاith في الوعي. ذلك هو جوهر العالم المحمدي (=عالم الإسلام) الذي هو أسمى ترق لمبدأ (روح) الشرق. فلا شك أنه دين تلا المسيحية ظهورا في التاريخ وأنه أعلى إدراك للواحد (في الشرق). لكن المسيحية لكي تصبح صورة مصغرة في الدنيا كان لا بد لعملها أن يستمر قرونا. ولم يتحقق ذلك إلا مع شارل الأكبر (الخامس). وكون الإسلام بالمقابل قد أصبح مملكة دنوية (قبل المسيحية) فالعلة هي أن المبدأ المجرد يتحقق بصورة أسرع (من المبدأ المعين الذي هو مبدأ الغرب المسيحي بالمقابل مع المبدأ المجرد الإسلامي). إنه نظام متعين في العالم الأرضي متقدم في الوجود التاريخي على نظام العالم المسيحي"<sup>17</sup>.

الإنسان الداخلية وطبيعته الخارجية أو محيطه الطبيعي. فالاستبداد السياسي والفساد التربوي كلاهما يقضي على الحريات والحقوق فليني معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون.

ولهذه نجد الاطالون يرد حركة المجتمع في الجمهورية إلى حركة منحصرة في أخلاق النخبة السياسية وما يدور بينها من صراعات فلا يكون تاريخ العمران فعل الجماعة بكل أبعاد رهانات وجودها المشترك بل هو مقصور على النخب المظنة للسل بعد اعتبار دور النخب الأخرى بمثابة للاعقل من قوى العمران المناظرة لقوى النفس الدنيا.

انظر هيجل: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, G. Lasson, PB, Leipzig, 1920  
", Verlag von Felix Meiner. 1920

s. 243-4. "Es ist also die Geistigkeit und die geistige Versöhnung, die aufgegangen ist; und die geistige Versöhnung ist das Prinzip der vierten Gestalt. Der Geist ist zu dem Bewusstsein gekommen, dass der Geist das Wahrhafte ist. Sofern das Bewusstsein so beharrt, so ist hier für den Gedanken. Diese fierte Gestalt ist notwendig selbst gedoppelt: der Geist als Bewusstsein einer innerlichen Welt, der Geist, der gewusst wird als Wesen, als das Bewusstsein des Höchsten durch den Gedanken, das Wollen des Geistes ist einerseits selbst wieder abstrakt und beharrend in der Abstraktion des Geistigen. Insofern das Bewusstsein se beharrt, so ist die Weltlichkeit einhergeht; sie ist damit verbunden, dass das Weltliche nicht ins Geistige einschlägt, dass es nicht zu einer vernünftigen Organization im Bewusstsein kommt. Dies macht die



لكن تعريف هيجل المجتمع المدني بصراع المصالح المترتب على المنازل أو الطبقات كاد يلغي هذه الأبعاد التي تبين العلاقة الوطيدة بين الديني والسياسي رغم أن معنى المجتمع المدني يكتمل عنده بما أضفى دلالة إيجابية على الصراع أعني التكاملي بينه وبين سلطة التحكيم المتعالية على المصالح سلطة الدولة التي تمثل تعين العقل في التاريخ . فيكون السياسي ممثلاً للعقلي وما عده من طبيعية غير عقلية أو دنية . وبذلك فقد أعادنا هيجل إلى النظرية الفلسفية القديمة: الدولة متعالية على المجتمع المدني في المدينة تعالي العقل في النفس على قوى النفس الأخرى . ولما كان ماركس يشكك في وجود مثل هذه السلطة المحايدة ويعتبر الدولة مضغية على نفسها هذا المظهر بوظيفة إيديولوجية تزييف الوعي فإنه لم يبق إلا بالبعد الأول من التعريف الهيجلي حصراً للصراع في المصالح الاقتصادية معتبراً صراع القيم غير الاقتصادية من الخداع الإيديولوجي الطبقي من أجل اظهار الدولة بمظهر السلطة المحايدة التي يمكن أن تكون حكماً في حين أنها ليست إلا تعبيراً عن مصالح الطبقة التي يدها النفوذ الفعلي وهو اقتصادي بالأساس حتى وإن لم ينف أن التعبير الديني فيه شيء من الاحتجاج ضد الظلم احتجاجاً ينقلب إلى أفون بمقتضى المقابلة بين الأرض والسماء وتأجيل الجزاء .

وبذلك فإن حركية المجتمع المدني ذات الأبعاد المتعددة قد وقع الغاؤها من جديد ولم يبق من فواعل التاريخ الخادم لمصالح العقل (بالمعنى الكنطي) أو لقائية التاريخ بمناه في الجدلية المادية (بالمعنى الماركسي) إلا حركية صراع سياسي لا يترجم إلا عن صراع المصالح الاقتصادية التي تعيد الإنسان إلى قاننون التاريخ الطبيعي (منطق الضرورة والصراع من أجل الحياة والبقاء للأقوى) وتخرجه من التاريخ الحضاري (منطق الحرية والتنافس في الخيرات والبقاء للأفضل) . لذلك فالتصدي الوحيد من منظور الجدلية التاريخية هو الثورة ودكتاتورية العمال . وبذلك غرق الفكر الماركسي في أزمة القاتله<sup>18</sup> . فبمجرد أن أعاد الفكر المعاصر اكتشاف الأهمية التي يكتسبها جدل القيم بكل أصنافها الخمسة (الدوقي والزرقي والنظري والعلمي والوجودي) في العمران البشري وعدم اقتضاره على أي منها مهما كانت أهميته خرج الفكر الماركسي التقليدي من الركع الفلسفي وبدأ يتجاوز التصور الهيجلي والماركسي للمجتمع المدني تجاوزاً تقدياً في مدارس الفكر الماركسي نفسه بدءاً بما يولييه غرامشي من أهمية للجدل الإيديولوجي والديني وختماً بالنظرية النقدية في مدرسة فرنكفورت فأصبح للدين والفن والقانون وكل

Mohammedanische Welt aus , die höchste Verklärung des orientalischen Prinzips , die höchste Anschauung des Eine . Sie ist zwar späteren Ursprungs als das Christentum ; aber dass dieses eine Weltgestalt wurde , ist die Arbeit langer Jahrhunderte gewesen und erst durch Karl den Grossen vollbracht worden . Dass dagegen der Mohammedanismus Weltreich wurde , ist wegen der Abstraktion des Prinzips schnell gegangen ; es ist " . ein früheres Weltregiment als das christlichen<sup>18</sup>

وعلة هذه الأزمة القاتلة من جنس أزمة الفكر الأفلاطوني حتى وإن كانت الماركسية أفلاطونية معكوسة : فأفلاطون أراد أن يخلص السياسي من المدني متخيراً القوى المثالية له مشغبات على العقل . وماركس يزعم تخليص العمران من الدولة فكس الموقف الأفلاطوني بحراً الرزمي والفلسفي إيديولوجياً حاجبة للقوى المادية الفعلية التي حصرها في صراع المصالح الاقتصادية ناسياً المصالح الأخرى التي تحاول حصر أصنافها بردها إلى أصناف القيم التي يتنافس عليها البشر داخل نفس الجماعة وبين الجماعات . وحتى في هذا الموقف من الرزمي والفلسفي فإنه لا يبعد كثيراً من موقف الأفلاطون عند المقابلة بين الترية السوفسطائية والترية الفلسفية مقابلة ماركس بين الإيديولوجيا والعلم المزعم أعني المادية الجدلية .

الجدل القيمي الذي بلغ الذروة في مفهوم حقوق الإنسان بأبعادها الخمسة<sup>19</sup> أصبح لها منزلة الصدارة في فاعلية المجتمع المدني .

ونحن نحاول البناء على هذا التطور فنطلب الأصل الواحد وراءها لنصوغ تصورا يمكن من تحديد مقومات المجتمع المدني من حيث هو أهم فواعل العمران البشري والاجتماع الإنساني تصورا يساعد على فهم ما أطلقنا عليه اسم عطالة فاعليته أو عواتقها كما تعينت في أزمة اللحظة العربية الإسلامية الحالية . ذلك أننا نصف هذه العواتق لتشخيص الأزمة بالإضافة إلى المقومات وضروب التعبير عنها .

وهدفنا من المحاولة تحديد طبيعة فعل المجتمع المدني أو الدور الذي يؤديه في حركة العمران البشري والاجتماع الإنساني بمستوى الخاص بأمة بعينها والعالم للبشرية . لذلك فإن تحليلنا يفترض الاعتماد على ما أضافته الصياغة النظرية العربية الإسلامية لنظرية عمل المجتمع المدني أعني الصياغة الفارابية الخلدونية التي لا تقتصر على تجاوز صياغة أفلاطون وأرسطو فحسب بل هي كما سنرى تتضمن بذرات تمكن عند قراءتها في ضوء الأزمة العربية الإسلامية الحالية من تجاوز صياغة المرحلة النقدية ما بعد الحديثة . فالأول أضاف إلى نظرية الاجتماع والعمران معنى الكونية البشرية بفضل نظرية الجماعة العظمى<sup>20</sup> من منطلق الرسالة الإسلامية التي توجه إلى البشرية كلها وإن غير وعي وتصريح . والثاني درس آليات عمل الأمر الذي يناظر المجتمع المدني الوطني والدولي عندما حلل العمران بمفهومين استعارهما من "الهولومورفية الأرسطية" بعد تخليصها من الدلالة الميتافيزيقية الجوهرية واعطائهما دلالة الأداة التشريعية للظاهرة العمرانية: صورة العمران ومادته . وكتلتهما ذات فاعلية مضاعفة: فاعلية فعلية وفاعلية رمزية .

فأما صورة العمران فهي المقوم السياسي الذي يتألف من السلطة السياسية (ويطلب عليها الفعل الفعلي ومثاله القوة العامة مضمون الباب الرابع من المقدمة) والسلطة التربوية (ويطلب عليها الفعل الرمزي ومثاله المعارف جزء أساسي من مضمون الباب السادس) وأما المادة فهي المقوم المدني الذي يتألف من الفاعلية

<sup>19</sup> انظر بحثي الذي صدر في أعمال ندوة The Council for Research in Values and Philosophy التي انطلقت في استنبول بر كيا صيف 2003 وفيه حددت فيه أبعاد حقوق الإنسان الخمسة: أربعة ذات وجهين بحسب ساحي فعل المجتمع المدني أعني الساحة الوطنية والساحة الدولية . فهي تحدد علاقة حقوقية بين المواطن والدولة الوطنية والحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والثقافية ثم بين الدول الضعيفة والإمبراطورية المسيطرة (نفس الشيء بالنسبة إلى علاقة الدول الوطنية بالنظام الدولي الذي يفترض له نظاما نسبته إلى الدول الوطنية بمعايير القانون الدولي من حسن نسبة الدولة الوطنية إلى الأفراد والجماعات فيها بمعايير القانون الوطني) . أما الخامس فيوجد بين الأنواع الأربعة بمسؤوليتها لأنه أصلها جميعا أعني منزلة الإنسان الوحدانية التي جدها الإسلام كإتسان فسماعا خلافة وتفضيلا وتكرما: قدسية الكيان العنصري والنقسي للإنسان وقد نزلها الرسول فوق منزلة الكمية مع المساواة المطلقة بين البشر بمعايير المناضلة بالتقوى لا غير فضلا عن الحكم بأن من قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيانا فكأنما أحيانا الناس جميعا .

<sup>20</sup> أبو نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 ص . 96: " . . . فيجمع ما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قراءه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا فكرت أشخاص الإنسان ففصلوا في المصورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية . ففصلها الكلمة ومنها غير الكلمة . والكلمة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المصورة والوسطى اجتماع أمة في جزء من المصورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . " ومن ثم فالفارابي من دون تصريح وتوضيح يسلم بأن الجماعة العظمى تسهم في تحقيق غايتي العمران غايتيه اللتين وصفهما الفارابي بمصطلحي قوام الإنسان وبلوغ الكمال . وهو بذلك يتحدث فطرية مع الفلسفة العملية اليونانية . لكننا نحتاج إلى توضيح ما في ذلك من التناقض: فكيف يمكن اعتبار الاتصال بين الجماعات الوسطى الذي هو الوجه الغالب على العلاقات بينها في المصور من الأرض مسهما في تحقيق هذين الغرضين؟ أليس ذلك مشروطا بقياس التفاضل الداخلي بين الجماعات الصغرى في الجماعات الوسطى والخارجي بين الجماعات الوسطى في الجماعة العظمى والمكسر بالمكسر؟ فيؤازر ضربان من الفواعل التاريخية لتحقيق الغايتين بآليات التناقص على المصالح المادية (القرام) والمعنوية (بلوغ الكمال): وذلك هو ما يمكن أن نصلح عليه العمران الداخلي والعمران الخارجي .

الاقتصادية (ويطلب عليه الفعل الفعلي ومثاله قرة المال مضمون الباب الخامس من المقدمة) والفاعلية الثقافية (ويطلب عليها الفعل الرمزي ومثاله الآداب جزء أساسي من الباب السادس من المقدمة). أما وحدة المقومين بفروعهما فهي الجماعة من حيث هي أسمى القيم أو الأمة بالمعنى المقدس أي الملة المفتوحة على كل الإنسانية افتتاحاً تحده عقائد الأمة الدينية والفلسفة<sup>21</sup>. ويرمز إليها مفهوم الخليفة بمعنى الكلمة معناها الحلقي الوجودي (الإنسان من حيث هو مستخلف) ومعناها السياسي الديني (رئيس الأمة نيابة عن الخليفة بالمعنى الأول أو الإنسان المستخلف).

أما إذا ترجمنا هذا التعريف بمقررات نظرية القيم التي تمثل دم العمران وسر حياته فإن تعريف ابن خلدون يقلل الصياغة التالية. فمادة العمران (الاقتصاد والثقافة) وصورته (الدولة والتربية) تشملان كل أفعال الإنسان وروانات وجوده فرداً وجماعة: 1- الفعل العملي أو السياسي 2- الفعل النظري أو المعرفي 3- الفعل الرزقي أو الاقتصادي 4- الفعل الذوقي أو الجمالي 5- الفعل الوجودي أو المنظور الذي يحقق التناغم بين هذه العناصر وكأنها نظام متفق مطابق لعلنا به (المنظور الفلسفي) أو كأنها نظام متعال على علما (المنظور الديني). ولمحددات فعل النظر وجهها بروز: فله وجه الأفق الكاشف وهو الوجه الذي يحاول أن يكون غاية ذاته في خدمة القيم الأخرى وله وجه ما وراء الأفق الكاشف أعني الأفق الحاجب ودوره دور الأداة في خدمة القيم الأخرى. والوجه الأول هو الفعل الظاهر والعلني من المعرفة العلمية والثاني هو الفعل الباطن والخفي من التزوير الإيديولوجي. لكن الظاهر والعلني معركة رموز تتكلم باسم القيم المعنوية السامية والباطن والخفي معركة مصالح مادية تنتكر فطره بظهر معركة الرموز لكنها تتكلم في الحقيقة باسم القيم المادية التي تحولها إلى غاية بدلاً من اعتبارها أداة كما هي في الحقيقة. فكيف تفهم مسرح الدمى الذي يجري في ما نسميه بالمجتمع المدني؟

ولما كان التنافس بين الفعل الفعلي والفعل الرمزي أمراً معلوماً وكان الفعلي من الفعل لا يكتمل إلا بالجمع بين الفعلي من صورة العمران والفعلي من مادته بات من الضروري أن يستحوذ السياسي على الاقتصادي أو الاقتصادي على السياسي فيستيعان التربوي والثقافي أي الرمزي منهما ويكون الاستبداد السياسي بالمدني استبداداً يقضي على الحقوق المادية والمعنوية: لذلك غلبت على فاعلية المجتمع المدني الصيغة الرمزية لأن جوهره التصير بالفعل الرمزي وذرته حرية التصير التي هي جوهر التعبير عن الحرية. فيكون عمل المجتمع المدني سلبياً هو الصمود الحلقي لمنع الاستحواذ والاستيعاب ومن ثم فالمرحلة المدنية معركة حقوق مادية (لمنع الاستحواذ) ومعركة حقوق معنوية (لمنع الاستيعاب). ويكون عمل المجتمع المدني إيجابياً مبنياً على الصمود لتحقيق الحقوق المادية والمعنوية بحماية المصالح الاقتصادية والمصالح

<sup>21</sup> فالدين الإسلامي يحبر الرسالة الإسلامية رسالة كونية والفلاسفة المسلمون أضافوا البعد الكوني لنظرية الدولة اليونانية وبعد إعادة الاعتبار للمجتمع المدني بفضل ما أشرنا إليه في الشريعة والفقيدة. فالدين الإسلامي أعاد الاعتبار للأبعاد الخمسة التي أشرنا إلى محاولة أفلطون تحييدها حتى لا تشغب على السياسة العقلية. أما ابن خلدون فيحبر العقلاية محاربة لهذه الأبعاد لأنها جميعاً تتضمن قوانين توازنها التي من دونها تفقد حقيقتها: فالنوق والرزق والجنس والحس مثلاً أمور تقلل معيار التوسط الأرسطي لتحديد السوي منها لأنها خاضعة لجدل الشيع والجموع أو سد الحاجة وتجديدها فضلاً عن كونها بين طرفي كلاهما حريص على نفس ما يحرص عليه الآخر كما في قانون السوق في الرق مثلاً. فيكون عدم العقلاية فيها ناجماً عن الاستبداد السياسي الذي يحول الدولة إلى مصدر للاعتل وليس العكس: فتكون الحرية في هذه المجالات هي الضامنة للعقلاية.

المعنوية وذلك هو المعنى الحقيقي لحقوق الإنسان سواء أدر كناها بالعلم العقلي أو بالعلم النقلي المتطابقين في المنظور الخلدوني لأن الشرع قل أن يخالف الوجود كما يقول بشرط أن يكون فهم الأول في علم الثاني: وذلك هو مشروع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني لقد التاريخ المحرف للعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ إما من منطلق تقديم ضرورة التاريخ الطبيعي النافية للحرية الخلقية أو من منطلق حرية التاريخ الحضاري النافية للضرورة الطبيعية.

## المسألة الثانية

### تحديد مقومات المجتمع المدني واستنتاج العوائق الناجمة منها

لن نستعمل طريقتي التعريف التقليديتين الطريقة المفهومية بالجنس والفرق النوعي والطريقة الصادقية بالإحصاء المستوفي لعناصر المجموعة التي يصدق عليها المفهوم . ذلك أن كلتا الطريقتين ممتنعة في مثالنا الحالي لأن المجتمع المدني ليس هوية طبيعية ثابتة بل هو مؤسسة تاريخية متطورة كما بينا في المسألة الأولى . فهو يتحدد حقيقتها بما يبرز من مقوماتها بالتناسب مع اللحظة التاريخية التي يقع فيها التعريف من الخارج وبحسب مرحلة نضوج المقومات النشوءية من الداخل . فإذا اعتبرنا حصيلة المرحلتين بفرعيهما عند واضعي التصور وعند ناقديه أمكن لنا من منطلق البذر التي أشرنا إليها أن نصوغ المقومات بصورة تتضمن كل العناصر المفيدة في تحديد فاعلية المجتمع المدني والعوائق التي يمكن أن تترتب على تعطيل عملها بسبب انحراف آلية انتخاب النخب المعبرة عنها لأن فعله بالأساس فعل رمزي . ويتطلب ذلك أن نستعمل جهاز تحليلي نظري ملائم لعلاج هذه المؤسسة العمرانية نستنبطه من مراحل التطور التي أشرنا إليها مع إيلاء الأهمية الأكبر للمرحلة العربية الإسلامية وخاصة للإضافتين الفارسية والخلدونية في صلتها بالبذر التي أشرنا إليها .

فالمعلوم أن المجتمع المدني الذي ينتج عن ترجمة مفهومات ابن خلدون بالمصطلح الحديث هو مجال الفاعلية العمرانية التي تمثل سياسياً مادة وجود الجماعة الإنسانية في تعينها الخارجي (في المعمورة بحسب درجات التفاعل الذي وصلت إليه وهو الآن في فروقه) والداخلي (في الدولة الواحدة) أو التي تمثلها مدنياً في تعينها الأقصى (دورة العمران البشري كله) والأدنى (دورة العمران البشري لجماعة بعينها) مدنياً . وتتقوم هذه الفاعلية من علاقة ناجمة بين المتغيرات التالية التي هي العناصر المكونة للعمران عامة ولشروط

## فاعلية المجتمع المدني خاصة:

1 - فراهات الفاعلية العمرانية في التنافس بين البشر هي أصناف القيم أي قيم الذوق (كل الإبداعات الفنية) وقيم الرزق (كل الإبداعات الاقتصادية) وقيم النظر (كل الإبداعات المعرفية) وقيم العمل (كل الإبداعات السياسية) وقيم الوجود (كل الأديان والفلسفات) ..

2 - مساحات الفاعلية العمرانية هي مساحات التنافس في العمران البشري . إنها الأحياز التي يجري في إطارها التنافس أي الزمان (وهو حيز التاريخ والذاكرة) والمكان (وهو حيز الجغرافيا والثروة المادية) وسلم الرب الاجتماعية (وهو حيز المنازل والأدوار في السلم الاجتماعي) والدورة الاجتماعية (وهي حيز تفاعل ما يملأ تلك الأحياز وتحولها بعضها إلى البعض في حركة التاريخ البشري).

3 - أدوات الفاعلية العمرانية في التنافس هي أدوات التصير عن التنافس في العمران البشري . إنها الفعل المادي الذي هو اقتصادي وسياسي (المال والسلطة السياسية) والفعل الرمزي الذي هو فني ووجودي (وهو الكرامة والسلطة الروحية).

4 - وغايات الفاعلية العمرانية في التنافس بين البشر هي التحقق الوجودي للأفراد والجماعات تحققاً رمزياً في الفن والعقائد الوجودية وتحقيقاً فعلياً في السياسة والاقتصاد . وبهذا المعنى فإن التحقق الفعلي ليس إلا أداة للتحقق الرمزي: أي إن الحضارات لا تقاس بأبجاذيبها المادية إلا إذا كانت هذه الانجازات في خدمة الانجازات المعنوية .

5 - طبيعة الفاعلية العمرانية هي جوهر التنافس القيمي بأبعاده الخمسة التي لا يخلو منها عمران بشري لكونها مادته (قياماً) التي يستمد منها مدده (حيوية) ومدته (زماناً) وامتداده (مكاناً) . وهي كما حددها القرآن الكريم التدافع من أجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي الذي تحكمه الضرورة والقوة المادية مثل جميع الكائنات الحية الأخرى إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والقوة المعنوية اللتين تميزان الوجود الإنساني . فتكون الرهانات أو أصر الأخوة بدلاً من أن تكون دواعي الحرب الدائمة بينهم في التنافس عليها: الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود يمكن أن تكون النسيج الذي يصل بين البشر إذا نقلناها من موضوع تنافس ضروري لتجويدها وإنتاجها إلى موضوع تعاون ضروري للاستمتاع بها وإرضاء المعنى عليها .

لذلك كان لهذا التدافع بالاصطلاح القرآني ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: مرده إلى جدل العلاقة بين الكل والجزء في هذه المستويات جميعاً أعني من حيث الماصدق . فالتنافس بين المجتمعين المدنيين المحلي والعالمي يجري بمقتضى حيزه الطبيعيين (المكان والزمان) خاصة فتوزع الجغرافيا (بين أعيان المجتمعات المدنية التي تحددت في الجغرافيا البشرية للمعمورة خلال تنافسها على أصناف الرهانات) والتاريخ (بين رؤى المجتمعات المدنية للقيم في المعمورة خلال نفس التنافس) . وهذا هو مجال صراع المصالح المادية بين الكيانات العمرانية أو التزامح على تحقيق غايات الوجود الإنساني من حيث حاجاته المادية فتكون الثروة والسلطة في المكان والزمان مجال الصراع وجوهر حيوية الجغرافيا والتاريخ السياسيين للبشرية .

الوجه الثاني: مرده إلى جدل العلاقة بين الكلي والجزئي في هذه المستويات جميعاً أعني من حيث المفهوم . ويتعين التنافس ضمن كلا المجتمعين المدنيين المحلي والعالمي بمقتضى حيزه غير الطبيعيين لكونهما حصيلة تاريخية لمسار العمران نفسه (السلم والدورة) . وفي هذا المستوى تتوزع الجماعات بحسب منازل الرهانات تقديماً وتأخيراً رغم وجود كل الرهانات في كل المجتمعات . وهذا هو مجال صراع المصالح المعنوية بين الكيانات العمرانية أو التراحم على تحقيق غايات الوجود الإنساني من حيث حاجاته الروحية فتكون اللذة والكرامة في السلم والدورة مجال الصراع وجوهر الجغرافيا والتاريخ القيميين للبشرية .

الوجه الثالث: أما التحيز الوجودي للتنافس فهو وحدة التنافس المحققة لوحدة الأحياز الأربعة طبيعياً (المكان الجغرافي والزمان التاريخي) وتاريخياً (السلم الرتي والدورة العمرانية) . وذلك هو القيام الفعلي للعمران بصورته (السياسة والثروة) ومادته (الاقتصاد والثقافة) . فيتقاطع نوعا التراحمين السابقين ليحصل الجدل بين صراع القيم المادية وصراع القيم المعنوية فلا يتقدم أحدهما على الآخر ما بل يتساوون في التأثير على مجريات أمور البشر في حياتهم المادية والروحية كما تبرز من خلال قيمهم الذاتية (الجماليات) والرزقية (الاقتصاديات) والنظرية (المعرفيات) والعملية (السياسيات) والوجودية (الإلهيات) .

والمعلوم أن وحدة الحيزين الطبيعيين أمر بين لأن الزمان والمكان في المعمورة ازدادت وحدتهما وضوحاً في عصرنا بفضل التواصل الذي جعل المعمورة قرية من حيث المكان وذاكرة واحدة من حيث الزمان . أما الحيزان اللذان هما حصيلتان تاريخيتان (السلم والدورة) فإن ما يعطل وحدتهما ويحول دون تحولهما عامل أخوة هو التنافس غير المتكافئ بين الأمم ولا يحقق وحدة الأخوة البشرية فيهما إلا توحيدهما بالتنافس المتكافئ . ولسنا نشك في أن ذلك لن يحصل إلا بالتدريج خلال مستقبل التاريخ الإنساني لتعويض العولة المتوحشة بالكونية الإسلامية التي يكون فيها الناس أخوة: وذلك هو قصدنا عند كلامنا عن البذرات في فقدي الفارابي وابن خلدون البذرات الممكنة من تجاوز النقد ما بعد الحديث . وبذلك يمكن تحليل مفهوم المجتمع المدني لنعين ما يهتما منه في علاجنا الحالي بميزين بين محدثاته البنوية ومحدثاته الظرفية .

محددات المجتمع المدني النبوية ذات القاعدية التي تغيل قوانينها إلى ما يقرب من حماية القوانين

الطبيعية:

فالعناصر التي يقوم بها المجتمع المدني تحدد قيامه المادي في التاريخ . وهي عين ما حددنا تحت مسمى متغيرات فعل المجتمع المدني . لكن القيام العيني للمجتمع المدني ليس مقصوراً على تلك المتغيرات في وجودها المباشر بل هو يتضاعف من خلال وجودها غير المباشر في صور التعبير عنها صوره التي تمثل مستوى التعيين الرمزي للتاريخ من حيث تشكله في الوعي الجمعي والوعي الفردي وفي الآثار والمبدعات الرمزية من حيث هي منظومة الوثائق التي يتضاعف فيها وجود كل موجود عمراني إذ يصبح ذا قيامين مادي ورمزي . ثم يتسج ضربان من العلاقة بين القيامين الفعلي والرمزي من خلال تفاعلها في الاتجاهين . ففعل العناصر المقومة التي هي الفاعل الأكثر ميلاً إلى الفعل الذي من جنس التاريخ

الطبيعي والضرورة مرده إلى أثر الوجود المباشر لمتغيرات المجتمع المدني في وجوده غير المباشر أو التعبير الرمزي عنه . وفعل وجوده غير المباشر في وجوده المباشر أو فعل صبور التعبير في المتغيرات هو الفعل الرمزي للمجتمع المدني في ذاته . وينقسم هذا الفعل إلى صنفين : صنف كاشف للحقيقة وصنف كافر لها . وهذا الفاعل بصنفيه أكثر ميلا إلى الفعل الذي من جنس التاريخ الثقافي والحرية . وحصيلة هذه الأبعاد الأربعة في الفعل المدني هي قيام المجتمع المدني ذاته من حيث هو بعد مؤثر في العمران وفيه يتبين أن عمل العمران حصيلة لتفاعل محدّدات طبيعية منطقتها هو منطق الضرورة ومحدّدات خلقية منطقتها هو منطق الحرية .

ومن ثم فإنه يمكننا تصنيف محدّدات المجتمع المدني البنوية التي تمثل أثر العامل الطبيعي في العامل التاريخي من الوجود العمراني للنوع البشري : أي المتغيرات في مسعى وجودها المباشر . فهي تتألف من المحدّدات الناتجة عن المجتمع المدني الجزئي (في دولة بعينها) ومن المحدّدات الناتجة عن المجتمع المدني الكلي (في النظام الدولي) ومن المحدّدات الناتجة عن أثر الأول في الثاني وهي تمثل : الوجه السلمي من معركة الخصوصية والكلية في مسعى المصالح المادية ومن المحدّدات الناتجة عن أثر الثاني في الأول : الوجه الإيجابي من معركة الخصوصية والكلية في مسعى المصالح المادية . ويتحدّد ذلك كله في جدلية فعل المجتمع المدني الجزئي والمجتمع المدني الكلي في التاريخ الإنساني كما حاول التعبير عنها الفارابي وابن خلدون بأدواتهما التي لم تصقل بما يكفي من التجويد النظري مع الإشارة إلى تجاوز الصيغة الخلدونية للصيغة الفارابية بمعينين من التجاوز الصريح : الصعر الصريح من منطق الفلسفة العملية اليونانية والعلاقة الصريحة بمنطق فلسفة القرآن التاريخية .

محدّدات المجتمع المدني الظرفية التي تميل قوانينها إلى ما يقرب اختياريّة القوانين التاريخية الحلقية : فأما صنفها الأول فيتألف من المحدّدات الناتجة عن الوعي بالعوائق الصادرة عن المجتمع المدني الجزئي وعن طبيعة رؤيتها . وأما صنفها الثاني فيتألف من المحدّدات الناتجة عن الوعي بالمعوقات الصادرة عن المجتمع المدني الكلي وعن طبيعة رؤيتها . ويتج عن أثر الصنف الأول في الصنف الثاني التعبير عن رفض الكلي باسم الخصوصية كما يتج عن أثر الصنف الثاني في الصنف الأول التعبير عن تبني الكلي باسم الكونية . وتتحدّد هذه المحدّدات الأربع أي الحدين وتفاعلهما في الاتجاهين في أصل المحدّد العرضي الذي هو عين إشكالات التعبير عن تنافس المصالح في العمران البشري وبصورة أدق صور الانتخاب الاجتماعي المحدّد للنخب المعبرة عن هذه الأبعاد ولدورها القيادي في التاريخ . ويبلغ هذا التعبير صورته المثلي في حدي المعركة السياسية في كل مجتمع أعني : 1- أثر المحدّدات البنوية في المحدّدات العرضية أو عملية التحرير الإصلاحي وذلك هو النوع الأول من العمل السياسي الموجب . 2- أثر المحدّدات الإيديولوجية في المحدّدات البنوية أو عملية تعطيل الإصلاح وذلك هو النوع الثاني من العمل السياسي السالب .

وبوسعنا الآن أن نحدد الأمر الأساسي الذي تعطل في عمل المجتمع المدني العربي والإسلامي فأصبح أهم أعراض الأزمة العربية الإسلامية من حيث هي اللحظة الفاصلة في التاريخ الكوني الساعي إلى أفق جديد رانه المفاضلة بين العولمة المتوحشة وكونية الأخوة الإنسانية . فالمسيرة الحاصلة في تكوينية



المجتمع المدني الداخلي والخارجي مقومات وتعبيرات حصيلة تاريخية لتطور الحضارة يعيدها المادي والرمزي . وتعطل البعد المادي من المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية من المفروض منه وقل أن يجادل فيه أحد . لذلك فنحن لن نركز عليه إلا في كلامنا على منطق التبعية بين النخب في الداخل والخارج . فهنا الأول في تحليل المقومات يان البعد الرمزي المتعلق بالتعبير عن التنافس القيمي بأصنافه الخمسة لأنه هو الذي يتعين فيه تشكل الوعي الجمعي والفردى لكل جيل . وإذن فالجدل الذي يعنينا اليوم يدور كله حول فهم ما عليه حال البعد الرمزي من فاعلية المجتمع المدني المحلي والكونى . فتمرة العمل الرمزي المؤثر في عمل المجتمع المدني يكون بمقتضى طبيعة الفعل الرمزي أو التعبيرى ذا مستويين غائى وأدائى .

فأما فصل الرمز أو التعبير الغائى فهو محكوم بالتنافس على قيم الذوق وعلى قيم الوجود صنفى القيم اللذين يكون الإنسان فيهما غاية ذاته : إنه التنافس الذي يحدد المثل الذى يقاس بها خضوع العمران للقيم الحلقية وتمحوره من سلطان التاريخ الطبيعى . وذلك هو جوهر المعيار الذى يقاس به الوجه الموجب من فعل المحددات النبوية ما كان منها خاضعا للضرورة الطبيعية أو للاختيار التاريخى .

وأما فعل الرمز أو التعبير الأدائى فهو محكوم بالتنافس على قيم العمل وعلى قيم الرزق صنفى القيم اللذين يكون الإنسان فيهما أداة : إنه التنافس الذي يحدد الوقائع التى يقاس بها خضوع العمران للقيم المادية وتصله من التاريخ الحضارى لخضوعه إلى منطق التاريخ الطبيعى . وذلك هو جوهر المعيار الذى يقاس به الوجه السالب من فعل المحددات العرضية ما كان منها خاضعا للضرورة الطبيعية أو للاختيار التاريخى .

وإذا كانت الشرعية السياسية بصورة عامة مستمدة فى الأصل من الموازنة بين مؤثرات هذين الضربين من التعبير المحدد للتاريخ فى المستوى الرمزي والمخيالى لجلعه يصبح تاريخيا فى المستوى الفعلى والواقعى فإنها فى لحظتنا العربية الإسلامية الراهنة تستمد كذلك من مقابلة ثانية بين قيم المجتمع المدنى الأهلى التقليدية وقيم المجتمع المدنى الأجنبى الحديثة ومن ثم من انحراف بنوى خطر . فهو يجعل المثل متحققا إما فى ماضى الأمة أو فى حاضر الغرب فتزول المسافة بين أفق المثل الدافعة إلى الإبداع والتاريخ لتصبح زاوية الأمثلة المضطرة للإلتباع .

وبذلك فهذا المنظور سواء كان مقلدا لماضى المسلمين أو لحاضر الغرب لا يلغى الفرق بين المثل والواقع فحسب بل هو يصف الموجود فى حاضر الأمة بالعدمية المطلقة لنفيه عنه كل شرعية بسبب كونه مختلفا عن الماضى الأهلى وعن الحاضر الأجنبى . ومن ثم فإن عمل المجتمع المدنى غير السوى يحول كل تجديد إلى تقليد إما لماضى الذات أو لحاضر الغرب ويهدم الحاضر الذى هو ما يبقى حيا من تعتق الماضى وبلا نيت من حاضر المستقبل .

لذلك كانت العوائق ضريبن : وكلاهما يتعين فى آلية إنتاج النخب وكيفيات تأثيرها . فأما ما هو ذاتى من العوائق فهو تمتنع التقاليد الاقتصادية والرمزية وسوء التعامل مع تمتنعها بعملية التطعيم القسرى والمغفل لظاهرة الرفض . فيؤدى ذلك إلى لا مبالاة الجماهير لا مبالاة شبة مطلقة بالقيم الإنسانية فى

عبارتها الحديثة . وأما ما هو أجنبي من العوائق فهو ما يترتب على توظيف الغرب للقيم من أجل مصالحه واستخدام النخب التي تتكلم باسمها في مشروعاته الاستعمارية . وبذلك أصبحت القيم نفسها والناطقون باسمها موضع شبهة ففسدت كل محاولات الإصلاح لعزوف الجماهير عن السماع إلى النخب المحدثنة والقيم التي تدعو إليها . وهي نفرة تزيدها ديمagogية النخب التقليدية قوة .

لذلك فسنحاول دراسة العوائق الناتجة عن المقومات البنيوية والظرية بتوسط تعيينها في انتخاب النخب وفي دورها محاولين وصف مميزات عمل النخبة الأصلانية وعمل النخبة العلمانية في تعبيرها عن الرهانات القيمة الخمسة ذوقاً ورسماً ونظراً وعملاً ووجوداً . وحتى نفهم فعالية الرمز أو الفعل غير المباشر في المجتمع المدني لا بد أن نميز بين موقف الوعي النظري الأداتي في خدمة الرزق والعمل وموقف الوعي النظري الغائي في خدمة الذوق والوجود . فالفعل الرمزي بالنظر العلمي يكون في الحالة الأولى أداة العمل الذي يخضع لجدل التقابل بين اللذة والواقع . ويكون الجدل الداخلي لمعادلة المجتمع المدني الداخلي والخارجي عندئذ التعارض بين منطق اللذة ومنطق الواقع . وهو يكون في الحالة الثانية غاية العمل الذي يخضع لجدل التقابل بين مبدأ المصلحة والمثالي . ويكون الجدل الداخلي لمعادلة المجتمع المدني الداخلي والخارجي التعارض بين منطق المصلحة ومنطق المثالي .

أما الموقف المركب من الجدليتين فهو موضوع النظر العلمي الذي يوازن بين هذه المناظير المتقابلة اثنتين اثنتين فينظر إلى الأمر العمراني بوصفه ظاهرة حية تاريخية يحكمها التنافس على المصلحة واللذة في مستوى المثالي وفي مستوى الواقع وتلك هي علة الازدواج بين تاريخ الوقائع الفعلية وتاريخ معانيها الرمزية . ولا يتحد المستويان إلا في الفعل الحي للأهم المستقلة والحررة التي تشرع لنفسها بفضل فعالية مجتمعها المدني في جدله الفعلي والرمزي مع سلط مجالات التنافس الخمسة: الذوق والرزق والنظري والعمل والوجودي .

ومثلما ينال المقومات ما هي فلتبين مراحل تحققها كيف حصلت . فلا بد من التمييز بين مرحلتين في تحقيق قيام المجتمع المدني الفعلي والرمزي مرحلتين كلتاهما مؤلفة من مستويين مرحلتين مرت بهما العلاقة بين المجتمع المدني الوطني أو الجزئي والمجتمع المدني الدولي أو الكلي:

1 - مرحلة التاكس بين حاثي القيام لكلا المجتمعين المدنيين وجوداً فعلياً ووجوداً رمزياً أو تعبيراً عن الوجود الفعلي في علاقة الحاصل منه يمكن الحصول في أفق الإيجاب المثالي: فالمجتمع المدني الجزئي ظاهر الوجود في كل عمران وباطن التعبير في مراحل العمران الأولى . والمجتمع المدني الكلي ظاهر التعبير في كل عمران وباطن الوجود في مراحل العمران الأولى . والعلة مضاعفة . فأمّا عدم بروز الأول في التعبير أو في الوجود الرمزي رغم قيامه في الوجود الفعلي فعلته أن التعبير عن الموجود يكون دائماً بالمثالي السلبي أعني بناقصه لا بفاضله فيكون الناقص شبه حضور سلبي للمجتمع المدني الكوني: فالمكان والزمان والسلم والدورة والوجود قابلة للإطلاق الخيالي كفضاءات تحرر منها من حيث هي محدودة في المجتمع المدني الجزئي . وأما عدم بروز الثاني في الوجود الفعلي رغم وجوده في الوجود الرمزي فعلته أن التوسع المكاني والزمني والسلمي والدوري والوجودي ليس إلا حصيلة التطور التاريخي الفعلي بتوسع الجماعة والفعل

السياسي للأمم . وبمجرد تكون الجماعات الكبرى والإمبراطوريات يبدأ مفهوم المجتمع المدني المتجاوز للجماعات الوطنية عمليا في خلال الحروب والتجارة ورمزيا في الأساطير والأدب إلى أن يصبح مطلباً دينياً فموقف فلسفي يدعو إلى الكونية البشرية وراء الخصوصية الثقافية .

2 - ومرحلة التطابق بين حائتي القيام لكلا المجتمعين المدنيين وجوداً فعلياً أو وجوداً رمزياً أو تعبيراً بنفس المعنى السابق: أما في المرحلة الثانية فإن عمل المجتمع المدني الجزئي يصبح ظاهراً وجوداً وتعبيراً وكذلك عمل المجتمع المدني الكلي يكون ظاهراً تعبيراً وجوداً . وبذلك يتبين أن وحدة صور التعبير عن الصنفين من المجتمع هي التي تتحقق في المقام الأول في مستوى المخيال ثم يليها توحيد المقومات بالتدرج بحسب سيطرة العمران البشري والاجتماع الإنساني على المكان والزمان والسلم والدورة والوجود ليس في البعد الرمزي والمخيالي من التاريخ فحسب بل وكذلك في الوجود المادي والفعلي منه . فتم النقلة التامة من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري ويصبح المطلب الكوني تحقيق الأخوة البشرية فنفهم عندئذ القصد من كون الدين الحاتم متمماً لمكارم الأخلاق بفعل تاريخي حقيقي يجعل الدين محدداً للغايات والسياسة للأدوات ودليل رسالته الوحيد هو عين حد الإنسان: التسمية والبيان .



## المسألة الثالثة

العواقب الناجمة من ظرف النخب  
المعبرة عن رهانات التنافس

يمكن أن نحدد الظرف الذي تبرز بمقتضاه نخب المجتمع المدني العربي خاصة والإسلامي عامة بخططين متعامدين يحددان أربعة خانات ممثلة لأصناف الفصام الذي أصاب نخب الأمة الناطقة باسم التعبير عن رهانات التنافس في العمران البشري .

فاختط الأول منهما يقسم النخب العربية (وعظما كل النخب الإسلامية من غير العرب) عموديا إلى نختين لا تتعايشان إلا بمفهوم الحرب الدينية إيجابا من منظور إحداهما وسلبا من منظور الأخرى . ذلك أن العلمانيين هم أيضا فكرهم ديني بالسلب تماما مثل الدينين الذين يمكن اعتبار فكرهم فلسفيا بالسلب . فما يثبت أحدهما لما يدعي الاستناد إليه يكفي الثاني بنفيه فيكون كلاهما قابلا للتعريف بسلب الثاني . ومن ثم فكلاهما يتناسى أن الفكر البشري لا يمكن أن يخلو من البعدين الديني والفلسفي ليس فحسب بالمعنى الهيجلي للعلاقة التي تجعلهما متحدين بالمضمون ومختلفين بالشكل بل بمعنى أكثر عمقا . فالشكل الفلسفي لم يبق جدليا كما يدعي هيجل بل بات أصحابه يفضلون الشكل التأويلي والمضمون الديني لم يبق عقائد ذات صبغة عاطفية كما يدعي هيجل بل بات أهله يفضلون المضمون ذا النسق العقلي كما هو شأن كل الثيولوجيات . وبذلك فهما قد اتحدا شكلا ومضمونا ولم يبق مختلفا إلا الأسلوب .

أما الخط الثاني فيشتق كلتا النختين أفقيا في العمق . فكلتاهما تنقسم بحسب تصور مقومات الفعل التاريخي حصرا إياها في بعدها المتعين في أعراض حصوله الأول أو ضجها على الممكن اللاتناهي في الحيز الفاصل بين الحاصل والمثال الأعلى من الوجود الفعلي . لذلك كان الأصليون صنفين : أحدهما يتصور أحد تعينات الإسلام أو ما تحقق منه في الماضي الإسلامي الصين الوحيد الممكن والثاني يراه قابلا لأن يتخذ

أشكالاً جديدة بحسب التدرج في الوصل بين مظهري العلمانية وتاريخ تقييدها. وينقسم العلمانيون مثلهم إلى صنفين: أحدهما يصور أحد تقييدات التحديث أو ما تحقق منه في قرون الغرب الأخيرة التقييد الوحيد الممكن والثاني يراه قابلاً لأن يتخذ أشكالاً أخرى بحسب التجارب اللامتناهية في المستقبل. والغالب على الساحة حالياً هو الصنف الأول من كلا الفريقين: وهما مصدر الحرب الأهلية العربية والحرب الأهلية الإسلامية.

أما الصنف الثاني منهما فهو لا يزال جنيئاً في كلا فرعيه. والمفروض أن يكون فرعاه متحدين على الأقل بمقتضى الانفتاح على المستقبل مشروعا وعلى الماضي تأويلاً. لكن المحدد الفعلي للتحفظ التاريخي لا يزال متمثلاً في الصنفين الغالبين اللذين يعتبران التاريخ محاكاة لأمر حاصل في ماضينا البعيد أو في ماضى الغرب القريب وليس إبداعاً لأمر لا يقبل التحديد النهائي مسبقاً. فأصبح عمل التاريخ مستحيلاً في مستوى التصور الرمزي ناهيك عن مستوى التحقيق الفعلي بما أصبح المثال ماضياً حاصلًا والمثول تكراراً له وليس إبداعاً للتصورة الرمزي أو لا ولتحقيقه الفعلي ثانياً مع ما بين التصور الرمزي والتحقيق الفعلي من جدل متواصل جفوة وذهاباً من أحدهما إلى الآخر حتى يتطابق بعداً الحضارة الرمزي والمادي. وبذلك فإن النخب العربية من كل مجالات القويم الخمسة تبرز على أرضية الشعب بوصفه منبع الجميع وأصل القويم والانتخب فتقسم بحسب الخططين المتعاضدين إلى الأحزاب الخمسة التالية بحسبان المجموعة مع أقسامها حتى وإن لم تكن من رتبها:

حزب المحافظين الديني: تكرر أعراض التجربة الماضية من التاريخ الإسلامي.

حزب التحررين الديني: المشاركة في فتح آفاق جديدة للفكر الديني.

حزب المحافظين العلماني: تكرر أعراض تجربة التحديث الغربية.

حزب التحررين العلماني: المشاركة في فتح آفاق جديدة للفكر الفلسفي.

أما الحزب الخامس فهو حزب الأغلبية الصامتة التي تتبع منها النخب.

فكل الأحزاب السابقة تنسل من الحزب الخامس أو القسم التام من التصنيف بمجرد أن ينتقل البعض من الصمت إلى التعبير عن أحد أنواع القيم وما يتصل بها من تعارض المصالح بين المتنافسين عليها. لذلك كان الحزب الصامت الحزب الشامل الذي يغازله الجميع لاستمداد شرعية دعواه منه أعني الرأي العام الذي له وجهان داخلي وخارجي مع تعاكس في تغليب الاستناد إلى الخارجي أو إلى الداخلي منه من حيث الإيجاب أو السلب. فالخيزان الدينيان يستندان إلى الرأي العام الداخلي إيجاباً وإلى الرأي العام الخارجي سلباً. والخيزان العلمانيان يعكسان فيكون سندهما الموجب الرأي العام الخارجي وسندهما السالب الرأي العام الداخلي. وتلك هي آلية التنجيم (= اعتبره أو جعله نجماً وللمعنى صلة بالمعنى الأصلي أعني الدجل البوئي عند المتجيمين). فجعل أي مبدع أو مفكر نجماً يكون إيجاباً بمدح متوجه أو سلباً بذمه. وهو عند النخب الدينية أهلي في المدح وأجنبي في الذم أي إن من يمدحه المسلمون ومن يذمه الغرب من النخب الدينية يصبح نجماً عند المنتسبين إلى الحزب الديني. والعكس بالنسبة إلى النخب العلمانية: يصبح العلماني نجماً بمجرد أن يذمه المسلمون أو يمدحه الغربيون أو يحصل الأمرين.

إن الفصام الثاني الذي يشق كلا الفريقين الأصليين والعلماني هو الفصام الأصلي . إنه الفصام الذي يعنينا في محاولتنا فهم عقم المجتمع المدني العربي الحالي لكونه يفسر الفصام الفرعي الذي يقابل بين الأصليين والعلماني فيغوص إلى أعماق آليات التنخيب المستلب الغالب على اللحظة العربية الحالية . فالعلماني يصبح نجما أولا وقبل كل شيء بفضل موقف المسلمين السلبي منه ممثلين بالنجوم الأصلانية والأصلائي يصبح نجما أولا وقبل كل شيء بفضل موقف غير المسلمين منه ممثلين بالنجوم العلمانية . لذلك فهما نخبتان متضامتان جدا في هذه اللعبة التنجيمية التي برعوا فيها بالدجل على الرايين العالمين الأهلي والأجنبي . فصارت هذه اللعبة جوهر الأزمة الحضارية التي يعيشها المسلمون والعرب منذ قرنين : نخب زائفة تدعي ما ليس لها وخاصة منذ ذهاب الاجيال الأولى التي كانت محاولاتها واعدة والتي قتلها طاغوت الفترات المزعومة قومية الفترات التي وزعت السلطات بين النحل المذمومة والشلل الخدومة بشعار الطبقات المحرومة وبهار الشعوب المظلومة .

إن النوع الأول من الفصام هو النوع الأيسر على الفهم . فنحن نراه بالعين المجردة . ويمكن أن نعتبره الوجه الظاهر من أزمة الأمة الإسلامية كلها أزمتهما التي يعد النوع الثاني من الفصام عرضها الأهم . وقد تعين هنا العرض أتم تعين في النخب العربية لما لمقومي الثقافة العربية (الدين واللسان بمقتضى نصي الدين الإسلامي) من منزلة في تاريخ الأمة الإسلامية . وطبعاً فهذه المنزلة يمكن أن تتبخر إذا لم تتداركها فستفقد من الصحة لاسترداد منزلتها الأصلية . فالنخب العربية تستمد منزلتها الكونية من دور العروبة في الإسلام ودور الإسلام في العالم . ولذلك فالعروبة ولله الحمد لا تزال هي مصدر أهم الرموز والمقومات الإسلامية في كل دار الإسلام . والشعب العربي بخلاف كل ما يزعم في الإسلام غير العربي سواء كان في آسيا أو في جنوب شرقي آسيا لا يزال الأكبر عددا والأغني ثروة والأعرق تراثا والأقرب إلى الحداثة الغربية من كل الشعوب الإسلامية . لكن هذه النخب العربية التي جعلها الفصام العميق الذي نحاول توصيفه قبل الكشف عن دائه ووصف علاجه مترددة بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية انفصمت في العمق بحسب النوع الثاني الذي هو الفصام الأكثر تأثيراً على دور النخب لكونه يصيبها بالعقم الإبداعي في كل مجالات التقويم البشري .

في مجال القيم الذوقية : فكل الفنون العربية صارت نسخاً مضحكة من الإبداع الغربي رغم أن من تأثر بآدابنا من ذوي الثقافة الإسبانية مثلاً باتوا نماذج على الأقل في الرسم وأساليب القص .

في مجال القيم الرزقية : وكل الاقتصاديات العربية توابع هزيلة رغم أن الإمكانيات العربية كان يمكن أن تجعل الوطن قطبا عالميا لو وجهت الثروات السائلة التي تشجع العطالة والفساد إلى استثمارات منتجة تقضي على الجهالة والكساد . إذا كانت أغنى الأقطار العربية يمكن أن تفلس بين عشية وضحاها لأن رئيساً أمريكياً مهوساً يمكن أن يجمد رصيدها فهل نحتاج إلى دليل آخر؟

في مجال القيم النظرية : وكل الجامعات ومعاهد البحوث العربية لا تتدوان تكون أضحوكات العصر ما ورثناه منها عن الماضي التليد بالتقليد أو ما حاكته محاولات التجديد بالقرود . ويكفي دليلاً أهم تطبيقات العلوم في حكم كل إنسان سوي حتى الأمي : الطب . فإذا كانت الكليات الطبية عاجزة عن حماية أسرار الدول العربية التي

باتت صحة قادتها مرهونة بالمصحات الأجنبية بعد قرنين كاملين من التحديث فهل نحتاج إلى دليل آخر ؟

في مجال القيم العملية : وكل المؤسسات السياسية العربية لا تعدو أن تكون مهازل الدهر : إذا كانت أكثر الدول العربية شروعا في الطعنة أعني الدول التي حكمتها الأحزاب القومية قد تبن من أكبرها أنه قد عاد بشعبه إلى العشائرية والقبلية المتقدمة حتى على الإسلام فهل تبقى حاجة للدليل ؟

وفي مجال القيم الوجودية : وكل الفكر الديني والفلسفي العربي الحالي لا يحرك أي عمق من أعماق النفس البشرية الخائنة أمام أسرار الوجود لفرط تحوله إلى مضغ إيديولوجي ثقيل عشتت فيه طحالب الفكر الكليل لخلو أصحابه من عميق الحدس وصحيح الدليل .



## المسألة الأخيرة

### أمثلة من انحراف آلية انتخاب النخب

إذا كنا قد أحجمنا عن ضرب مثال من الحالة الأولى (القيم الذوقية) ومن الحالة الأخيرة (القيم الوجودية) لتعيين القصد في المجالين الأول والثاني فالعلة هي كون فصام النخب فيهما بالذات بيانه هو مطلوب المحاولة بالقصد الأول لوضوح الضحالة التي آل إليها دور هذين النوعين من النخب في مسائل المجتمع المدني والرأي العام . ففيهما بالذات تعينت أزمة النخب العربية التي من المفروض أن تكون المحرك الفعلي للفعالية العميقة في العمران البشري قصدت فعالية التحقق الوجودي والتلذذ به . فهي عرض المرض الذي ينخر المجالات الثلاثة الأخرى: الرزقي والعملي والمعرفي . ذلك أن هذه المجالات توابع المجال الأول (الذوقي) تبعية المدفوع للدافع . وهي كذلك توابع المجال الأخير تبعية القيمة المؤسسة للقيمة المؤسسة (الوجودي) .

ولن تبين هذه العلاقة المضاعفة إلا بعد أن نكشف ما في الفكر المسيطر على هذين الميدانين من دجل وعجل أفقد الثقافة العربية أكبر ثرواتها إفقادا يعد ما حصل من نكبات في المجالات الثلاثة الأخرى (نكبات القيم الرزقية والقيم النظرية والقيم العملية) لعب أطفال بالقياس إلى ما حل بالقيم الذوقية والقيم الوجودية . ذلك أن المعادلة التي تحكم تراتب النخب بفرعيه السوي وغير السوي هي عينها المعادلة التي تحكم تراتب القيم في كل الحضارات وفي كل مراحل التاريخ . وهذا أحد القوانين الكلية التي نبحت عنها في كل محاولتنا لمواصلة جهد ابن خلدون في فهم الثورة المحمدية بتغيير نظرية المعرفة والوجود الموروثة عن اليونان وبمحاولة تأسيس علوم الإنسان بصورة تدعم الثورة الميتافيزيقية الناتجة عن هذا التغيير .

ففي الترتيب العقيم تكون القيم الذوقية (المجال الأول) لعبة في يد نخب القيم الرزقية (المجال الثاني) خاصة وتكون نخب القيم الوجودية (المجال الخامس) لعبة في يد نخب القيم العملية خاصة (المجال

الرابع) بسبب فشل نخب القيم النظرية (المجال الأوسط) في إبداع المؤسسات العلمية والمؤسسات العملية لبناء الوجود الرمزي والفعلية للعرمان بالمتنوعتين التربوية والسياسية (مقوما صورة العرمان أو المجتمع السياسي) بناءً يصور مقومي مادته أعني الإبداع الذوقي والإبداع الرزقي (مقوما مادة العرمان أو المجتمع المدني). أما الترتيب السوي فهو في الوضعية المقابلة أعني في وضعية إبداع المؤسسات التي تحول دون هذين الاستباعين . وقد اعتبر ابن خلدون النقلة من الترتيب السوي إلى الترتيب غير السوي بداية هرم الدولة وانحطاطها .

ورغم ما أشرنا إليه من غياب المنظور الموجب للماضي والمستقبل ومن ترتيب غير سوي للقيم غيابين كلاهما يقتضي ضرورة عدم وجود نخب مبدعة ومؤثرة حقاً فإن لنا مع ذلك من النجوم الذوقية والرزية والنظرية والعملية والوجودية ما لا يكاد يحصيه عد! فما السرا ترى وكيف نفهم هذه المفارقة التي لا يكاد المرء يجد لها تفسيراً ؟ لذلك فقد اعتبرنا التعريف بمصدر تحديد النجومية في البلاد العربية منطقاً لتحديد بدايات الجواب عن هذا السؤال المحير . ويقتضي ذلك أن نميز بين وضعيتين جزئيتين كتناهما مضاعفة بحسب المقابلة بين الظاهر والباطن ثم وضعية ذات صيغة جامعة:

2و1 - الوضعية في البلاد التي يكون فيها النفوذ الحقيقي للقوة المباشرة في الظاهر أو في الباطن (أي القوة العسكرية والبوليسية وهي الوضعية الغالبة في البلدان المتخلفة).

3و4 - والوضعية التي يكون فيها النفوذ الحقيقي للقوة غير المباشرة في الظاهر أو في الباطن (أي القوة الاقتصادية والتقنية وهي الوضعية الغالبة في البلدان المتقدمة)

5 - والوضعية ذات الصيغة الجامعة أعني منطق النخب في العالم كله بسبب خضوع الوضعية الأولى للوضعية الثانية التي يستخدم فيها أصحاب القوة غير المباشرة الجميع:

1و2 - ظاهر وضعية البلدان المتخلفة وباطنها .

3و4 - ظاهر وضعية البلدان المتقدمة وباطنها .

5 - الرضعية الصيغة الجامعة .

فقد ذكرنا أن النخب الذوقية أصبحت تابعة للنخب الرزقية . لكن ذلك ليس كذلك لأن المنتج الفني قد صار بضاعة سوقية (بمعنى الكلمة) فحسب بل لأن منتج العمل الفني أصبح مضطراً لبيع نفسه . فهو قد صار يعيش على غذاء صناعي يحقق له القطيعة مع الإدراك العادي للجمال ويضطره إلى تعويضها بتجارب إدراكية لا تحصل من دون مؤثرات كيميائية ثمنها تخلي المذموم عن حريته بالتدريج: أهمها الخمر والمخدرات والجس والمآداب الباهضة . وطبعاً فليس كلامي في هذا الأمر من باب إخضاع القيم الذوقية للقيم الخلقية . فعندما يكون المبدع الذوقي قادراً على ذلك بحيث يكون غنياً عن التنازل عن القيم الفنية ثمناً لإرضاء من يورف له أدوات اللذة قلن يكون عندي مانع أصلاً لاستمتاع الفنان بهذه المتع .

فكيف يستطيع السائلون وأبناء السبيل الحصول على مشروباتهم ومأكولاتهم في أفقر الفنادق

إذا لم يدفعوا من حريتهم للأحزاب التي أفسدت من كان يمكن أن يصبح مبدعا ففرضت عليه منزلة الكدائين ؟ وفي الحالتين - سواء كان من الأثرياء أو من الكدائين - فإن محفزات الإبداع المزعوم التي لا يحيا المبدع الموهوم من دونها دليل قريحة تعمل بالمنهات كعمجوز العضلات أو بالدفع الوارد كالمحرك البارد . فكيف يكون ما انحط إلى منزلة البضاعة الكاسدة ثمرة لتجربة فنية صادقة ؟ إن مثل هذه التجارب حتى إذا صدقت فإنها لا تكون حقيقية إلا في حصولها الأول ومرة واحدة . أما إذا تكررت إدمانا فإنها لن تضيف للتجربة الشعورية إلا أثرثرة شعارية فيكون صاحبها بلسان أفلاطون كالأجرب يستمتع بحك بشرته الجرباء وليس مبدعا يرتفع بوجدانه إلى السماء .

وذكرنا كذلك أن النخب الوجودية (أي القيمين على الفكر الديني والفلسفي) أصبحت خاضعة للنخب العملية (من يدهم السلطان السياسي) ليس فحسب لأن منتج العمل الوجودي صار بضاعة سوقية (بمعنى الكلمة) بل لأن منتج العمل الوجودي أصبح مضطرا لبيع نفسه لأنه صار يعيش على سلطان صناعي يحقق له القطيعة مع الإدراك العادي للجلال ليعوضه بتجارب إدراكية لا تحصل من دون مؤثرات دعائية باهضة الثمن: أهمها علامات الجاه والشهرة ومغالطة الجماهير الفارقة بالرموز المخافة . وطبعا فليس كلامي في الأمر من باب إخضاع التجربة الوجودية للقيم الحلقية . فعندما يكون المبدع الوجودي غنيا عن التنازل عن القيم الوجودية ثمنا لإرضاء من يوفر له أدوات الشهرة هذه فلن يكون عندي مانع أصلا لاستمتاع الفيلسوف أو رجل الدين بهذه المتع التي هي من جنس حكاك الأجرب . لكن كل سلطان رمزي ليس غنيا عن الاستناد إلى السلطان المادي ليس سلطانا أصلا فضلا عن أن يكون رمزيا . لذلك فبمجرد أن يفقد المثقفون متكأهم تراهم أذل الخلق وأكثرهم تذمرا بعد أن كانوا أشد الناس كبرا وأمشاهم تبخرا .

والمعلوم أن النخب الرزقية (المستحوذة على الاقتصاد) والنخب العملية (المستحوذة على السلطة السياسية) الداخلية متداخلتان ومتناجيتان . فكلتاهما تابعة للأخرى مع غلبة تبعية الأولى للثانية في الظاهر خلال بداية العهد التي تحتاج إلى القوة المباشرة (قوة السلاح) وغلبة تبعية الثانية للأولى في الباطن خلال غايتها التي تحتاج إلى القوة غير المباشرة (قوة المال) . ففي بداية العهد تكون القيم الرزقية تابعة للقيم العملية في الظاهر لأن برجوازيتنا إن صحت التسمية والنسبة وصلت إلى الثروة عن طريق السلطة بخلاف البرجوازية القرية التي وصلت إلى السلطة عن طريق الثروة . والأمر كذلك لغياب الدور المؤثر للملطفات القويتين . فالملطف المدني (المجمع المدني من حيث هو مصدر القيم: دور التنظيمات غير السياسية لحماية الحقوق المادية والمعنوية مثل النقابات والجمعيات) والملطف السياسي (والمجمع السياسي من حيث هو مصدر الشرعية: دور الأحزاب أو العشائر أو الطوائف بحسب المجتمعات) كلاهما شبه معدوم . وفي غاية العهد تكون القيم العملية تابعة للقيم الرزقية في الباطن عندما يصحح للملطفات دور مهم وبعد أن تكون النخب السياسية قد استحوذت على الثروة الوطنية فتمسعى للحفاظ على رهن الوضع (الستاتيكي) بلعبة دولة القانون والديموقراطية شرط النأي عن سؤال من انتقل من مد اليد للسؤال إلى ملء الجيب بالمال من غير مواريث أو أعمال .

وبذلك فالنخب الذوقية تكون في البداية تابعة بصورة غير مباشرة للنخب العملية بتوسط النخب الوجودية التي تطل سلوكها والنخب الوجودية تكون تابعة بصورة غير مباشرة للنخب الرزقية بتوسط النخب الذوقية التي تعارض النخب الوجودية . ثم يعكس الأمر في الغاية . لكن التداخل المحدد لتبعية القيم بعضها للبعض لا يقتصر على علاقات نخب الداخل بعضها بالبعض . لذلك فالمعادلة تحتاج إلى تدقيق التحليل . ففي البلدان المتقدمة التي تستتبع البلاد المتخلفة تكون القوة غير المباشرة هي الأساس مباشرة بشراء النخب السياسية وبصورة غير مباشرة بتوجيه الرأي العام تحكمها في الآلية الديمقراطية بشراء النخب الذوقية والنخب الوجودية المتواطئتين معها من خلال إضفاء المشروعية على سلوكها . لذلك فينبغي أننعكس في وضعية البلاد المتقدمة . إذ تكون النخب العملية هنا تابعة للنخب الرزقية مباشرة أو بتوسط دور النخب الذوقية والنخب الوجودية التي تعيش على ما ترميه لها من فئات لتؤثرا في الرأي العام وتسيطر من ثم على المجتمع المدني في بعده الرمزي .

أما السيطرة على البعد المادي من المجتمع المدني فهي جزء من سلطان النخب الرزقية سواء كانت من أصحاب رأس المال ونوابهم أو من أصحاب القوة العاملة ونوابهم أو من النخب المتكلمة باسم هؤلاء أو أولئك من طحالب المثقفين والإعلاميين . ومن ثم فنخبنا تستمد نجوميتها من سلسلة نفوذية معقدة ومركية يمكن وصفها على النحو التالي . فهي لا تستمد دورها من كونها مبدعة لما تتحدث باسمه فتسمى بالنسبة إليه . وليس ذلك لضالة الإبداع فحسب بل لأن الإبداع لم يصبح مصدرا لمنزلة فاعلة في المجتمع فتتمكن صاحبها من أن يكون ذا تأثير رمزي يحرك وذلك بسبب ما حل بالذائقة العامة من تبلد لعل أهم أسبابه النسخ المسيخة من الإبداع الحقيقي في الغرب وخاصة نسخ الأدب المسرح أو المسنن . ما تزال الذائقة العربية محكومة بالمفارقة التالية . فالنخب القديمة المؤثرة فقدت تأثيرها لزوال التأثير الرمزي الذي يعد أساس الدور الذي يؤديه فقهاء الشرع والمتصوفة ومتكلمو اللاهوت وشعراء البلاط والنخب البديلة لم تصبح بعد مؤثرة لعدم شروع التأثير الرمزي للدور الذي يمكن أن يؤديه فقهاء الوضع والفنانون ومتكلمو الناسوت وشعراء المخاط . لذلك فإنه يمكن لإعلامي كذوب أو لمغنية طروب أو لراقصة لعب أن يكونوا أكبر تأثيرا من كلا الصنفين صنف النخب التي دورها فئات أو صنف بدائلها التي تزعم أن دورها آت .

وإذن فليس من المصادفة أن احتاجت النخب التي تدعي أداء دور المثقف إلى الاتكاء على سلطان يراني يكون سلطان النخب الرزقية أو النخب العملية الأهلتيين أو الأجنيبتين . وذلك هو مفهوم الجاه بمعناه الخلدوني . بل إن النخب الذوقية والنخب الرزقية والنخب النظرية والنخب العملية والنخب الوجودية نخب يحددها ذوق ورزق ونظر وعمل ووجود خمستها سلبى مصدرها لاستنادها إما إلى الماضي الأهلي المعارض لما بدأ ينبت من الماضي الغربي في مجتمعاتنا أو إلى الماضي الغربي المعارض لما بدأ يستعاد من الماضي الأهلي .

ومن ثم فالرأي العام المحدد تحديدا إيجابيا ليس هو الرأي العام الأهلي ولا حتى الرأي العام الغربي مصدر القيم في وطنه بل هو المافيات الغربية التي تقاسم المافيات المحلية ثمرات الاستعمار الباطن

(وهو استعمار بالتخب التي نوبها الاستعمار في إدارة مستعمراته السابقة) الذي ولّى الاستعمار الظاهر . ولعل الشكل الظاهر من الاستعمار سيعود من جديد لأن أمريكا بدأت تخشى من التدخلات الخفية للقوى المنافسة . لم يعد التسيير عن بعد يكفي لانفتاح لعب القوى المحلية قريبا انفتاحه على الأقطاب الأربعة في ما تعتبره مجالاتها الحيوية من منطلق الاستعداد للعماليق الأربعة التالية: الصين وتوايها والهند وتوايها وروسيا وتوايها وأوروبا وتوايها . ولم يبق للرأي العام الأهلي إلا التحديد السلي فضلا عن امتناع الوصول للرأي العام الغربي المبدع حقا للقيم في بلده .

ويكون هذا التحديد السلي إما يرفض ما بدأ ينبت من الماضي الغربي في مجتمعاتنا (قيم الحداثة وهي ماض لان الحاضر الغربي محكوم بقيم أخرى فضلا عن كون الحاضر لا يعاكي لعدم استقراره وعدم تحديد خطوط قواه) رفضا يتأسس على تجميد قيم الدين في الشكل الذي حصل لها في ماضي المسلمين أو يرفض ما بدأ يستعد من الماضي العربي فيها (قيم الأصالة لأن القيم التي تحكم الحاضر مجهولة ومن ثم نتائجها مغيب فلا نعلم على وجه التحديد طبيعة القيم المؤثرة في حياتنا الحلقية لفظة التكاذب الجمعي والفاق في كل مجالات القيم الخمسة) رفضا يتأسس على تجميد قيم العقل في شكل التحقق الذي حصل لها في ماضي الغرب . ومعنى ذلك أن كلا الموقفين يجمد واقعا قد حصل (صورة عن الماضي الأهلي أو الأجنبي) فيحوله إلى مثال أعلى قاتلا بذلك الحاضر وحائلا دون أي تحقيق لمستقبل حر يتحدد عادة بالعلاقة بين واقع حي ومثال أعلى لم يتحقق سابقا حتى يكون الوصل بين الواقع الحي والمثال المطلق مغامرة وجودة فعلية وليس محاكاة لأعراض مجردة من تصورات ميتة لواقعين كلاهما شيع موتا .



## الخاتمة

قدمنا في هذه المحاولة أمثلة آليات تكون النخب ومنطق علاقتها بالرأي العام المحلي والدولي أعني جوهر فعلها المدني . وكانت الأمثلة ذات بعدين تصوري وتاريخي يبينان التعامد بين خط الفصام العمودي (بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية) وخط الفصام الأفقي (بين العمل على علم بطبيعة الفعل التاريخي والتخطيط للجهل بها). ولا أظن أحدا يناقش في ما زعمناه توصيفا لنخب المجالات القيمية الخمسة بحسب التحديد النظري والتمثيل التطبيقي . ويكفي أن نذكر بأن نخب القيم الرزقية (نخب الاقتصاد) ونخب القيم العملية (نخب السياسة) أمرهما بين اللبائس ومن ثم فهو غني عن التمثيل . لا أحد يشكك في تبعيتهما أو في كونهما يستمدان النجومة سلبي (من لا ترضى عنه نخب مجاله في الغرب) أو إيجابا (من ترضى عنه نخب مجاله في الغرب) من القوى الاستعمارية . لا أحد يمكن أن يزعم أن رجال الأعمال في الوطن العربي يمثلون نخبة ذات إبداع قيمي في المجال الاقتصادي: ويكفي دليل واحد لبائس شرطي نفى كل إبداع في الخافقين.

فلو كانت نخب الرزق نخبا ذات قوة غير مباشرة مستقلة عن أصحاب القوة المباشرة (المافيات الحاكمة) لكانوا أول الساعين للتوحيد العربي على الأقل ليكون لهم قاعدة كافية لخوض صراع الحيتان في السوق العالمية في أي مادة للأعمال . لكنهم في الحقيقة إما ظل لأصحاب القوة المباشرة أو هم هم . فالفصل المحقق لشروط تقابل المصالح بين النخبتين لم يحصل بعد حصولا كافيا يمكن من العمل المستقل . لو كانوا نخبا ذات أفق يتجاوز الأعمال الحظيرة لكانت عيونهم بصيرة ولما بقيت أيديهم قصيرة! لو كانوا حقا نخبا مبدعة لأصبحت القوة المباشرة تابعة لهم بدل أن يكونوا هم تابعين لها ومن ثم لخلقوا قوى سياسية تحقق الوحدة كما حصل في أمريكا سابقا وكما نراه يحصل في أوروبا حاليا وكما هو منطق كل الوحدات في التاريخ الإنساني . ولا نستثنى من هذا المنطق الوحدات التي حققتها العقيدة الدينية . فالدين عندما يكون ديناً صادقا وليس مجرد تفاهل كما هو شأن الأديان المحرفة ومنها إسلامنا الرسمي عندها يكون سعيها لإرث الأرض ومن ثم فلعامل القوة غير المباشرة دور الدافع الأساسي في

تحقيق الوجود السياسي والحضاري للأديان . ولعل أهم مضامين الرسالة القرآنية في قصص الأنبياء بيان هذه الحقيقة التي لا جدال فيها: لا معنى للآخرة من دون مطيعتها التي هي الدنيا إرثا لها وحماية من الفساد في الأرض ومن ظلم المستضعفين.

ولو كانت نخب العمل نخباً ذات قوة ذاتية وليست تابعة للمافيات الاستعمارية التي تستبهم للنخب الرزقية في بلادها (على الأقل بجعلها في خدمة الصفقات التي هي نهب مشترك ومنظم لثروات بلادنا) لكانوا أول الباحثين عن شروط استقلال القرار السياسي أعني الحجم الفعلي للإرادة تماماً كما فعلت نخب أوروبا التي تنازلت عن العقيدة القومية رغم وجود القوميات وجوداً فعلياً (تعدد اللغات والثقافات الأوروبية أكثر من عشرين لغة) في حين أن نخبنا السياسية هي أكثر النخب الساعية إلى خلق قوميات من عدم بإحياء ماضٍ متقدم على الإسلام لم يعد إلا سلعة سياحية وبالفخ في بقايا الاستعمار إلى حد تقسيم الوطن إلى جهات منازرة لمناطق الاستعمار السابقة والتبعية اللاحقة.

ولكن مسكة الختام الكلام على النخبة التي أنتسب إليها وأزعم الدراية بها أكثر من درايتي بالنخب الأخرى: النخبة النظرية التي ينبغي أن تكون قدر المستطاع محايدة في علاجها للمسائل حتى تتمكن من معرفة الأدواء وطلب الدواء . والداء في هذه الحالة هو عطالة فعالية المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية . لكن أعضاء هذه النخبة يتصورون أنفسهم باحثين أو علماء أو أساتذة جامعيين لمجرد كونهم لهم هذا الموقع في أشباه الجامعات وأشباه الدول التي تحكم أقطار الوطن رغم غياب الشروط الدنيا لهذه المهام الأساسية في العمران البشري . فأكثر هؤلاء تزعموا للتنوير أكثرهم نفياً لشروط القيام الحضاري والتاريخي للأمم عامة وللأمة العربية خاصة ومن ثم لكل معنى يمكن أن ينسب إليه مشروع التنوير: تجاوز الحدود القومية بل والثقافية إلى الكونية المحايلة في الزمان والمساواة في المكان بخلاف ما يسعى إليه أشباه مفكرينا ممن يريدون العودة إلى قوميات شبت موتاً لمجرد أن ذلك يهدم بمقارنات النجومية . إنهم يريدون أن يحققوا تحديثاً فوقياً بحسب إيديولوجيات لم يستعويروا لوازمها ومن ثم فهي غير مفهومة لهم لمجرد جهلهم بشروط تحقيقها في الواقع التاريخي الفعلي بحيث إن كل ما حصلوه من علم جعلوه وصفات معيارية للتحويل بديلاً من التأويل بحسب الزعم الماركسي .

وفي حين يكون البحث العلمي عادة عملية صياغة متصلة التعديل لنماذج رمزية هدفها تحليل الموجود وتحقيق المنشود تجرد المزعوم علماء في جامعاتنا ومعاهد البحث أكثر طوباوية من أكثر الناس جهلاً بشرطي العمل على علم . فالعمل على علم يقتضي أن يعلم المرء الواقع الموجود وأن يخترع الطرائق والجسور الواصلة بينه وبين المثال المنشود بشرط أن يكون سلوكه من البداية منطلقاً إلى الغاية وجهة سلوكاً مرتب المراحل ومصحوباً بالروية السابقة استعداداً للانجاز وبالروية المصاحبة تجويداً له وبالروية اللاحقة نقداً تجاوزياً للتطوير حتى يتطابق النظر والعمل تطابقاً مهمة التقدم العلمي تضيق المسافة بين وجهيه .

أما أن يكون الواقع مجهولاً تمام الجهل وأن يكون المنشود مجرد محاكاة لأمر هو بدوره معلوماً علماً سطحياً فهذا ليس عملاً على علم لخلوه من شروط العلم النظري الممتحن والروية العملية



المراقبة . لذلك فالأولى له أن يعتبر عين الفساد في الأرض . و ما أوصى به ابن خلدون من ضرورة استبعاد المتصدين للتنظير الذين هم من هذا النوع يبقى حسب رأي أكبر حكمة قالها هذا العملاق الذي لخص في جملة واحدة عاهة المنظرين المقدمين على العمل السياسي من غير تجربة ولا علم حقيقيين . فيكون إدلائهم بدلوهم في الحياة أضغاث أحلام تقضي على الحقائق بالأوهام وذلك هو عين السقام الذي نعتبر نحننا الجامعية التي لا تميز بين ترديد الشعارات والكلام دون خبرة ومعاناة للاجتهد المبدع لتصورات الموجود وتوقعات المنشود أعني لما لا يمكن للحضارات أن تقوم من دونه .



## القسم الثالث

### الباب السادس

#### حوار الحضارات

#### بين منطق التاريخ الطبيعي ومنطق التاريخ الحضاري

#### محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرآنية

تمهيد:

لا أحد يشك في أننا على حق لما نصف أغلب المواقف الغربية بازدواج المعايير والنفاق عند الكلام على القيم والمثل العليا . ولا أحد يشك في أن ازدواج المعايير الغربي يعمل في الأغلب خلال تحديد العلاقات مع الغير رغم وجود فضالة منه حتى في تحديد العلاقات بين أبنائه كلما تعلق الشأن بالعدالة الاجتماعية وتساوي الحظوظ والفرص . لكن ما لا نعرف به هو أننا أكثر من الغرب اتصافا بالمعايير المزدوجة والنفاق في دعوتنا إلى حوار الحضارات وخاصة عندما نزم الكلام باسم حضارة الإسلام وقيمه في حين أننا في سلوكنا أكثر عداء لقيم الإسلام من أي عدو خارجي وخاصة إذا اعتبرنا ما يحصل في علاقات شعوبنا وفئاتنا وطبقاتنا بعضها ببعض . وازدواج المعايير والنفاق عند الأعداء لا يعدلان من الأمور التي تعني من ليس هو من العقلة بحيث تنطلي عليه فضلا عن كون ضررها يصيب أصحابها أكثر مما يصيبنا . فهو يؤدي إلى فشل دعايته لعدم مصداقية الحقنة منا الذين يغالطون شعوبهم بالانضواء في خطط العدو مقدمين توظيفاته للقيم الحقيقية التي هي كونية الطبع بديلا منها .

لذلك نحن نضع في هذا البحث مبدئين مضاعفين يتفقان بمسلمات منهجنا في الدراسة . فاما المبدأ الأول فيتعلق فرعاه بطبيعة دور الإنسان في الظاهرة التاريخية وطبيعة علمها وأما المبدأ الثاني فيخص فرعاه طبيعة المؤثر من الظاهرة التاريخية وطبيعة العلم به . ولنبداً بالمبدأ الأول بفرعيه . طيس كل الظاهرة التاريخية من فعل الإرادة الإنسانية بل إن ما يحصل فيها بخلاف ما يريده الإنسان أكبر بكثير مما يحصل بإرادته . إذ حتى لو فرضناه من صنع الإرادة فإن الإرادة الصائنة ليست إرادة الأفراد مأخذين فرادى بل هي إرادة جماعية لا ندرى حصيلتها كيف تكون فضلا عن كون اعتبارها من صنع الإرادة حتى بهذا المعنى يهمل المؤثرات غير المخطومة والمخطومة علما غير تام وما لا يقبل العلم منها . ولنسب ذلك إلى الغيب بمعنى ما لا يرد إلى العلم المحدود دون أن يكون القصد نسبته إلى عناية إلهية إلا عند المؤمنين . ويتبع عن ذلك أن علم التاريخ لا يمكن أن يكون علما دقيقا بل هو أقل العلوم دقة وضبطا مهما حاولنا تجويده لعدم تنامي المؤثرات الطبيعية والثقافية في الحدث التاريخي . أما المبدأ الثاني ففرعه الأول يضع أن كل ما يصح علينا يصح على غيرنا إذا كان حقا صحيحا وما يصح على غيرنا يصح علينا بنفس الشرط ومن ثم ففرعه الثاني يضع أن المؤثر من التاريخ حدثا والمعلوم مع معرفة هو الكلي في الممران البشري . أما ما عداه فهو تلوين للمؤثر غير مؤثر وحتى لو سلمنا له بعض التأثير فالأختلاف فيه يكون من مجال الكم لا الكيف . وقد سبق وأثبتنا أن الكلية في علم الممران البشري البديل الأتم من السياسة المدنية مبدأ سبق إلى وضعه متنافزيا للغاربي في تحديد الجماعات الثامة وصاغه صياغة مابعد تاريخية ابن خلدون لما وضع أن علمه علم الممران البشري والاجتماع الإنساني ولم يقصر بحقه في وضع العلم المساعد للتد التاريخي الإسلامي (علم الممران ليس مقصورا على هذه الرقعة بل هو علم غاية لثاقه لكن ابن خلدون في المقدمة حتى بها دون سواها) يعلم عمران حاسن بالمسلمين .

ما يعنينا في المقام الأول هو علل اتصافنا بنفس الصفات في علاقتنا بعضنا البعض واقتصارنا على اتهام العدو في علاقته بنا . لذلك فمن الواجب أن نطرح سؤالاً جذرياً قبل البحث في شروط الحوار السوي بيننا وبين الأمم الأخرى الحوار المتخلص من ازدواج المعايير سواء كان مصدره غيرنا أو كان نحن . فهل يمكن الحضارة يعترف الجميع بنكوص نخبها جميعاً إلى نفى كل امكانية للحوار بين أبنائها أن تطالب غيرها بالحوار ؟ فتخية الذوق ونخبة الرزق ونخبة النظر ونخبة العمل ونخبة الوجود كلها نخب ألقت الحوار من معجمها فباتت مواقفها منافية للحضارة التي يتكلمون باسمها مصورين المحافظة على أشكالها المنحطة التي يمثلونها منطلقاً سوياً للمطالبة بحوار الحضارات . فلا يمكن للنخب التي استبدت بالسلطة الذوقية والسلطة الرزقية والسلطة النظرية والسلطة العملية والسلطة الوجودية وألقت الحوار بين أبناء الأمة وشعوبها أن تدعي الكلام باسم التواصل بالحق الذي هو جوهر الاجتهاد والتواصي بالصبر الذي هو جوهر الجهاد لتدعو الأمم الاخرى إلى حوار الحضارات . تلك هي العلة التي تجعلنا نتطرق في علاج مسألة الحوار بين الحضارات من سؤالين حان أو أن طرحهما والتصدي للجواب عنهما الجواب الشافى:

**السؤال الأول:** فمن يطالب بحوار الحضارات منا ماذا يريد منا ومن المخاطب بهذا الطلب؟

**السؤال الثاني:** ومن يطالب بحوار الحضارات من غيرنا ماذا يريد من نفسه ومن بهذا الطلب؟

أليس المتكلم منا يقول: اتركوننا وشأننا وتعاملوا معنا و كأننا أنداد رغم أننا نعمل كل شيء لنحول دون تحقيق شروط الندية وشروط الحوار في ضوء المتقتضيات الاستراتيجية العالمية في المعمورة المتقتضيات المحددة للعلاقات الدولية الحالية والمتوقعة ؟

أليس المتكلم منهم يقول: نحاوكم بمقتضى حقيقة العلاقة بينكم في ما بينكم وبينكم وبيننا في ضوء المتقتضيات الاستراتيجية العالمية في المعمورة المتقتضيات الحالية والمتوقعة وليس بمقتضى ما تتمنون دون تحقيق شروط أمانيتكم ؟

ألا يكون الخصم بذلك أدري منا بشروط حوار الحضارات وبطبيعته كيف تكون لأنه لا يفصلها عن شروط جرياتها الفعلية داخل طرفي الحوار وبينهما بحسب سنن التاريخ في حين أننا نتجاهل هذه الشروط ونطلب المحافظة على الوضع الراهن أو الستاتيكي الذي لم يعد قائماً وتكلم باسم حضارة لم نعد نمثلين إلا لمظاهر انحطاطها ونكوصها عن قيمها التأسيسية ؟ ألسنا بذلك نواصل خداع أنفسنا فتقابل بين صراع الحضارات والحوار بينها دون الكلام في شروطها ؟ والمعلوم أنه لا يمكن أن نقف هذا الموقف دون التسليم بأننا بذلك نعارض سنن التاريخ الكوني وفلسفته القرآنية التي تنفي التقابل بين الحوار والتدافع بل هي تعتبرهما متلازمين داخل طرفي الحوار وبينهما .

لذلك فإننا نرى أن الموقف السوي يتمثل في فهم طبيعة الأمرين وعلاقتهم بالاجتهاد أو التواصل بالحق والجهاد أو التواصل بالصبر لتدرك علل تلازمهما الدائم في التاريخ الإنساني سواء كان هذا التاريخ خاصاً بأمة أو شاملاً لكل الأمم كما يمكن استقراءهما من فلسفة القرآن التاريخية . فهما

يتلازمان ولا يتقابلان عندما يعبران عن أفعال تاريخية حقيقية في حضارة حية أو بين حضارتين حيتين ويمكن أن يتقابلا فلا يتلازمان عندما يعبران عن علاقة في حضارة انحطت فيها شروط الوجود الجمعي السوي أو بين حضارتين أحدهما حياتها صاعدة إلى العنقوان والثانية حياتها نازلة إلى أرذل العمر . فتحدد بذلك محاور محاولتنا الأربعة: فلا بد من تحديد طبيعة الحوار والتدافع وتصنيفه لنختم بتحديد أحيازهما ورواناتهما وشروط النجاح فعين مقتضيات وضع المسلمين في وضعية العالم الاستراتيجية الحالية:

المسألة الأولى: طبيعة الحوار الذي هو شرط الاجتهاد وطبيعة التدافع الذي هو شرط الجهاد.

المسألة الثانية: أنواع التدافع النظرية وما يلازمها من الحوار

المسألة الثالثة: أحياز الحوار والتدافع ورواناتهما

المسألة الرابعة: شروط النجاح في التدافع وشروط الحوار الحقيقي

الخاتمة



## المسألة الأولى

### طبيعة الحوار والتدافع

ولنبداً فنحدد طبيعة التدافع والحوار بدءاً باقتراض حدين نظريين يحيطان بهما:

فالحذ النظري الأدنى هو الحرب بين أصحاب الحضارات الحرب المطلقة (افناء الآخر) التي هي غاية فاعلية الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الطبيعي في الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الحضاري (أي إن البشر يعدون فيها إلى الحيوانية الخالصة وهذه الغاية تتحقق دائماً لسوء الحظ لأنها بداية التاريخ البشري الحضاري والتخلص المطلق منها مستحيل).

والحذ النظري الأقصى هو السلم بين أصحاب الحضارات السلم المطلقة (التآخي مع الآخر) التي هي غاية فاعلية الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الحضاري في الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الطبيعي (أي إن البشر يسعون فيها إلى الإنسانية الخالصة وهو مثال أعلى تحقيقه المطلق مستحيل وقد يكون ذلك حسناً لأن السلم التامة بين البشر أشبه بالموت الحضاري).

لكن ما يوجد بين هذين الحدين ممتعي الوجود الدائم هو الفاعليتان ذاتهما أعني التدافع أو الجهاد المشروط بالتواصي بالصبر<sup>2</sup> والحوار أو الاجتهاد المشروط بالتواصي بالحق<sup>3</sup> المتواصلين في جريانهما الفعلي المتلازم في العمران البشري بمقتضي كون البشر بشراً سواء كان ذلك في نفس

<sup>2</sup> رغم أن الآيات التي وردت فيها مادة دفع كثيرة فإن معانيها لا تنمؤ أربعة هي دفع المال والدفع بمعنى المنع والدفع بمعنى الدفع ثم الدفع المقصود في التدافع بمعناه القرآني أعني استعمال قوة الجهر ضد قوة الشر في حائتين هما منع الظلم والفساد في الأرض ومنع التعدي على حرية العبادة والمعايد. ومن ثم فالمقصود ليس الصراع المرسل بل الصراع بين بشر يتنافسون على ما يشتركون في طلبه لوحدة الحاجة إليه سواء كانت الحاجة مادية أو معنوية ويعلمون أن التافس لو تردى إلى الصراع الحيواني لآل إلى إفساد المطلوب: وذلك هو علا كون التدافع جزء من التعاون لكونه يعود شروطه وخاصة تدرجه نحو الإعراف المتبادل والعمل.

<sup>3</sup> رغم أن مادة حوار أو حوار قد وردت عدة مرات في القرآن الكريم فإن معانيها تدور حول أربع معان هي العودة إلى البدء (حار يحور) وصفة من

الحضارة بين مناظيرها المتعددة المتساوقة أو المتوالية أو بين الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية . وهاتان الفاعليتان الجاريتان دائما بين الحدين يمكن أن نرمز إليهما بفاعلية القوة الطبيعية التي تصبح بتأثير النزوع إلى الحد الثاني **تدافعا**<sup>4</sup> وبفاعلية القوة العقلية التي تصبح بتأثير النزوع إلى الحد الأول **حوارا** .

والحوار والتدافع متلازمان في الوجود الإنساني بحسب السنن الإلهية التي تؤيدها التجربة التاريخية إذ إن القرآن الكريم لا يتكلم على هذه السنن إلا بقن القص التاريخي الذي ثبت أنها سنن لن تجد لها تبديلا أو تحويلا . فهما جوهر الوجود الإنساني الواصل بين هذين الحدين الواصل بينهما بعلاقتين مستمرتين في كل لقاء بين البشر في نفس الحضارة أو بين أصحاب الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية خلال التردد بين الحدين النظريين أعني السلم والحرب المطلقتين . لذلك كان التلازم بين الحوار والتدافع المتصلين في كل الوجود الإنساني منازرا للتلازم بين رفض الحوار حدا خاتما للحوار والصدام حدا خاتما للتدافع حدين طارئين يرفضان السعي السوي إلى السلم وفارضان السعي المرضي إلى الحرب .

ويمكن أن نؤكد من منظور إسلامي متحرر مما انحطبت إليه حضارتنا بسبب انحطاط نخبها أن دور الحوار الملازم للتدافع بين الحضارات موجب بمعينين . ففي حوار التدافعات الصغرى داخل نفس الحضارة يكون حوار التدافع محرك التجديد ذاته في تلك الحضارة المعينة . وهو في حوار التدافعات الكبرى بين الحضارات شرط بقاء حوار التدافعات الأولى ضمن وحدة الحضارة الواحدة (لأن حوار التدافع مع الخارج يقوي حملة حوار التدافع في الداخل) وشرط ما يناظر التجدد الداخلي من التجدد الخارجي بالنسبة إلى البشرية كلها (تجدد النوع الحضاري) . ومن ثم فكون التدافع ليس منتسبا إلى التاريخ الطبيعي الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للحوار الذي يمثل التاريخ الحضاري . ومعناه تأسيس قواعد التبادل في مستوياته المادية والرمزية حتى خلال الحرب الحامية . وكون الحوار ليس منتسبا إلى التاريخ الحضاري الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للتدافع . ومعناه تأسيس شروط التبادل المتكافئ في نفس المستويات خلال السلم الحارة<sup>5</sup> .

صفات العين الحور لتسمية النساء الجميلات (الحور) وصفاء الصحة في الحوارين ثم المعنى المقصود في معنى الحوار في ثلاث آيات الحوار اثنين منهما في الكهف (34) بحاوره و 37 بحاوره) والمجادلة (1) تحاور كما) . وإذا كان من السبب أن يفهم المرء دور النزوع إلى الحد الثاني في التدافع نقلا ياه من صراع غير محكوم بالنائية والمنهجية العقلية إلى تدافع محكوم بهما فانه من السبب أن يفهم دور الحد الأول في الحوار . فكيف يكون الحوار ناجما عن تأثير النزوع إلى الحد الأول؟ السبب هو أن القوي لا يقبل محاوره الضعيف إلا لأنه يدرك هشاشة توازن القوى المادية . فيحاول نقل الصدام الممكن في حالة انعدام التوافق الحواري إلى التوافق الحواري البديل منه . فيكون دور النزوع إلى الحد الأول مؤثرا بإكناحه ردا على الظلم أو شرة لعدم الرضا بالحلول المقروضة<sup>6</sup> .

ويطلق عليها الفلاسفة اليونان اسم القوة الغضبية التي تجعل المرء يفضي للحق ويرفض الظلم . لكن الإسلام يتجاوز ذلك فلا يكتفي باعتبار الغضب قوة نفسية في الأفراد فحسب بل هو يحثه قوة اجتماعية بين الأفراد هي التواصي بالصبر للجهد من أجل الحق دفعا للظلم في ذروته أي الفساد في الأرض أو دفاعا عن الحرية في ذروتها أي الحرية العقيدة<sup>5</sup> .

ويطلق عليها الفلاسفة اليونان اسم القوة الناطقة التي تجعل المرء يطلب الحقيقة ويرفض الجهل . لكن الإسلام يتجاوز ذلك فلا يكتفي باعتبار العقل قوة نفسية في الأفراد فحسب بل هو يحثه قوة اجتماعية بين الأفراد هي التواصي بالحق للاجتهاد من أجل الحقيقة طلبا للعلم في ذروته أي تحقيق شروط الاختلاف في الأرض سلطانا راعيا للكون المادي من أجل السلطان العادل في الكون الخلفي<sup>6</sup> .

نضع هذا المفهوم لأننا نرفض مفهوم الحرب الباردة التي هي ترص بالآخر متبادل بين الأمم التي تعبر العلاقة السوية بينها منتسبة إلى منطق التاريخ



ولولا صحة هاتين العلاقتين لصحت تهمة الإسلام بكونه ديناً عنيفاً لمجرد كونه يربط الرسالة بالجهاد والعمل تسليماً منه بأن تحقيق القيم لا يكفي فيه الاجتهاد والنظر لأن الفعل التاريخي الحقيقي أداة لتحقيق القيم لا يمكن أن يكون من غير تدافع قد يذهب إلى حد الحرب التي هي من المنظور الإسلامي دفاعية بالأساس إذ هي رد بالتدافع على نفي الحوار أو نفي حرية التعبير التي هي التعبير عن الحرية<sup>7</sup>. ولشروط التبادل أشكال متعددة أهمها:

1 - أولها التدافع المادي أو الحرب من أجل ثروات الأرض الطبيعية وثمرات العمل وهو ملازم لكل التاريخ البشري.

2 - ثانياً الترجمة للاستعلاء والاستفادة من خبرة الأمم الأخرى وله نفس الملازمة لدوره في الأول.

3 - وثالثها الدبلوماسية للاستعلاء والتفاوض وله نفس الملازمة لدوره في الأولين

4 - ورابعها التجارة لسد الحاجات المتبادلة وله نفس الملازمة لأن سدها هو الدافع الأساسي لها جميعاً.

5 - وآخرها التدافع الرمزي أو التواصل للعارف وتأسيس الصداقات بحسب مجالات التبادل القيمية الخمسة (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود). وذلك هو أساس التبادل الجامع بينها لأنه استيعاب الكلّي المشترك في مجالات القيم السابقة جميعاً بوصفه جوهر الحضاري أو الإنساني من حيث هو إنساني أعني ما يتجاوز الخصوصيات الثقافية فيها إنتاجاً ورعاية وتبادلاً واستهلاكاً.

والمعلوم أن الحوار بين البشر قد بدأ بدياته الجديدة عندما يتقن الإنسان من تعذر العيش بمنطق التاريخ الطبيعي المعتمد على الأخذ بالعنف أو الحرب ليتنقل إلى منطق التاريخ الحضاري المعتمد على التبادل المتكافئ فينشأ العمران الحضاري حول شروط العيش بمنطق التبادل: عندئذ مر الإنسان من مجرد الحوز إلى الملكية أو إلى الحقوق المعترف بها من الجماعات داخلها وبينها. وعلّة تواصل هذا العمران الكافية هي تجنب كلفة العنف بالتبادل المتكافئ المعني عنه لكونه دونه كلفة في تحصيل ما يسد الحاجة والحماية. والمعلوم أن سد الحاجة والحماية سلباً والتانس والتواصل إيجابياً هي أربعتها علل العمران المدني سواء كان العمران خاصاً بجماعة صغرى بدرجاتها أو بجماعة كبرى بدرجاتها كما عرفها الفارابي وبنى عليها

الطبيعي. لكن السلم الحارة مفهوم إيجابي يؤمن بأن الأمم لا ينبغي أن تكون في وضع الترس بالآخر. بل هي في حالة استعداد للدفاع عن النفس دون عدوان كما حدثت ذلك آية الردء المروقة: "وعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل..."<sup>7</sup>

لماذا تعبر حرية التعبير تعبيراً عن الحرية؟ لسببين. الأول عقلي والثاني عقدي. فقليلاً يمكن استبعاد هذا التطبيق بين المعينين من مفهوم الإنسان نفسه ومن تعريف الحرية بكونها مطابقة الشيء لماعيته أو سلباً تحرره مما يحول دونه والكون ما هو. فإذا كان الإنسان يعرف فلسفياً بكونه حيواناً ناطقاً وكان النطق عديم الفائدة من دون تلامز معنية غفلاً وتعبيراً فإن فقدان التعبير فقدان لصفة النطق الأساسية ليس فحسب لزوال مفعولها كان نقول إن المرء يمكن أن يفكر لذاته ويستغني عن التعبير المبلغ بل لأن العقل من حيث هو نطق لا تتحقق منه المخولة إلا بفضل التعبير المبلغ المشروط في تقاطع نطق مع نطق حتى يتم الصميم. أما عندنا فإن القرآن الكريم قد وضع شرط الوصافي بالحق نقداً متبادلاً بين الناس لبداي رأيهم ومشاركة في طلب الحق مخرجاً مما سماه الحسر. كما اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين. وفي ذلك دعوة إلى الحق ونهي عن الباطل بالنقد المتبادل والمشاركة في طلب الحق. والقرآن الكريم أكثر وضوحاً في الربط بين الأمرين لأنه لم يعرف الإنسان بالنطق بل عرفه بالبيان الذي لا نجاح فيه لبيان التلازم بين معني النطق في التعريف الفلسفي: إذ البيان صير لا يمكن تصوره من غير نطق بمعنى الإدراك العقلي في حين أن الجس يمكن أن يصور الإدراك العقلي من دون صير عده.

لأمر نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 ص. 96: "تحدثت منها الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة ومنها

ابن خلدون نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني موضوعا لعلم التاريخ بوصفه خيرا عن العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل مقوماته التي حصرها في مسائل كتاب المقدمة الست<sup>9</sup>.

فلولا كلفة الأخذ العنيف الذي هو علة الحرب الأساسية بين الأمم لما انتقلت الأمم من الحوز المرسل إلى الملكية بالحق المعترف به ولما وجد حوار تبادلّي ترقى إلى أن أصبح حوارا حقوقيا في وجود سياسي ينظم هذا الحوار ليستبدل السلم بالحرب ولما أصبحت الحرب حلا أخيرا في العلاقات البشرية عند فشل الحوار المصاحب للتنافس أو التدافع السلميين بين صور طرفيه المربعة: فما يلقى قبل الحل الأخير أو الحرب أعني خلال التنافس والحوار بين البشر ليس البشر بل صورهم عن أنفسهم وعن غيرهم. والحوار مثله مثل التدافع يسعى بين الحين والآخر إلى تخليص العلاقات البشرية من صور البعض عن البعض الآخر للولوج إلى حقيقة الذات وحقيقة الغير: لذلك كان المخلص من الصور ومحقق المعرفة الحقيقية بالذات وبالأخر هو الحوار والتدافع المتأخرين عن الحرب بدل الحوار والتدافع المتقدمين عليها.

فنسبة الحوار والتدافع الأولين المستندين إلى صور الأطراف بعضها عن البعض إلى الحوار والتدافع الثانيين المستندين إلى حقائق الطرفين هي عنينا نسبة حال الفرضية في المعرفة العلمية قبل التجربة إلى حالها بعد التجربة فيها. ومن أمثلة ذلك أن الفرنسيين لم يصبوحوا قادرين على الحوار والتدافع السلمي مع العرب إلا لما عرفوهم في حروب التحرير في تونس والمغرب وخاصة في الجزائر. والأمريكان لن يحاورونا ويتدافعوا معنا سلميا بعد أن يعرفوا حقيقتهم ويعرفونا حقاً أعني بعد هزيمتهم في فلسطين والعراق عريا وفي أفغانستان وجنوب شرقي آسيا اسلاميا إن شاء الله.

---

غير الكاملة. والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المسورة والوسطى اجتماع امة في جزء من المسورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. وهر الكاملة أهل القرية واجتماع أهل المدة ثم اجتماع مسكة ثم اجتماع في منزل وأصغرها المدة.... وكذلك المسورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تصاون على بلوغ السعادة".

وقد وصف المقاربي هذين البعدين بعبارة الجماعة التي تحقق القوام والكمال. لكن ابن خلدون حدد الأمر في المقدمة بما اعتبره الخاصية الأصلية لكل الخاصيات التي للإنسان من حيث العمران. انظر المقدمة دار الكتاب العلمية بيروت دون تاريخ ص 31: "ونها من خاصيات الانسان وهذه هي الخاصية الرابعة والاخيرة وهي الخاصية الجامعة العمران وهو المساكن والتنازل في مصر أو حلة لانس بالغير واقضاء الحاجات في طباعهم من التنازل على المعاش كما سمينه". والمسائل ست رعم أن الخاصيات أربع لأن العمران ينقسم إلى صنفين هما البدوي والحضري ويجمع بينهما العمران على الجملة. فتكون المسائل سنا كالتالي بحسب معيار الترتيب المضاعف الذي اختاره ابن خلدون: 1 العمران على الجملة 2 الظروف الطبيعية الخارجية والداخلية 3 العمران البدوي (الشكل الذي يطلب عليه نطاق التاريخ الطبيعي) 3- البدولة (ظروط الفقة من شكل العمران الأول إلى شكله الثاني) 4- العمران الحضري (الشكل الذي يطلب عليه نطاق التاريخ الحضاري) 5- والصناعات الرزق (الاتاج المادي) 6- والظرم والبرية والآداب (الاتاج الرمزي الذي هو الغاية القصوى للعمران).

## المسألة الثانية

### تصنيف الحوار بحسب علل التدافع

يمكن أن نحدد أنواع التدافع النظرية وما يلازمها من الحوار بنموذج نظري نستوحيه بصورة جمالية من علم العمران الخلدوني مباشرة ومن فلسفة التاريخ القرآنية بصورة غير مباشرة<sup>10</sup>. فلنطلق من حدين نفترضهما موجودين شرطاً نظرياً لفهم ما يجري فعلاً: الأول قبل الحد البدائي الذي بدأ يحصل فيه شيء من الحد العائلي والثاني بعد الحد العائلي الذي لا يزال فيه شيء من الحد البدائي كلا على حدة.

لذلك فهذان الحدان الأقصيان يمكن أن يعتبراً فرضيتين نظريتين تستعملان لتحليل التدافع الفعلي في التاريخ البشري. لكنهما مفروضان في كل أنواع التدافع في التاريخ ومن ثم فيمكن اعتبارهما موجودين على الأقل بأثرهما المتمثل في وجودهما وجود الخطرين ممكني الحصول في التاريخ الفعلي. وتأثير هذا الوجود الفرضي أكبر مما تتصور في الأمم التي تخطط لفعليها التاريخي الفعلي في فعله الرمزي أو النظر المتقدم على العمل:

1 - الحد النظري الأول: من دون حوار أصلاً: في العمران الطبيعي الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الطبيعي الخالص وليس لنا منه مثال إلا في العالم الحيواني لكننا نفترضه بداية التاريخ الإنساني بدايته التي نراه ينكس إليها في الحروب خاصة.

2 - الحد النظري الثاني: من دون تدافع أصلاً: في العمران الحضاري الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الحضاري الخالص وليس لنا منه مثال إلا في اليعوبيات أو الاسكاتولوجيات. لكننا نفترضه غاية التاريخ

<sup>10</sup> ولطبعاً ليس هنا محل إثبات ذلك. ومن أراد التأكد من هذا الزعم فليد إلى كتاباتنا في المسألة سواء ما تعلق منها بالبن خلدون أو بالقرآن الكريم وهي كتابات بعضها منشور في شكل مقالات خاصة بالأميرين وبعضها وارد في مصنفات علمة جزءاً منها في إثبات مميزات الروحانية الاستخلافة.

الإنساني التي يمكن أن يسمو إليها وخاصة في أنساق المثل الدينية والفلسفية وكل الإبداعات الفنية.

لكن الموجد الفعلي في التاريخ المعلوم هو ما بين حدين نسييين أحدهما يتحيز بعد الحد الأول مباشرة والثاني يتحيز قبل الحد الأخير مباشرة. ويمكن إثبات وجودهما بالاستقراء التاريخي. والأول منهما أميل إلى الحد الأقصى البدائي ويسميه ابن خلدون بالعمران البدوي. وفيه يكون الحوار والرمز جزءا من التدافع والفعل والثاني أميل إلى الحد الأقصى الغائي ويسميه ابن خلدون بالعمران الحضري. وفيه يكون التدافع والفعل جزءا من الحوار والرمز:

3 - النوع الأول القطعي: فما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى البدائي وهو التدافع بين عمرانين بدويين ويكون منطق التدافع أقرب إلى منطق التاريخ الطبيعي ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى الغائي وذلك للاشتراك في القرب من الحد الأول والفضل في أدوات الحضارة.

4 - النوع الثاني القطعي: وما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى الغائي وهو التدافع بين عمرانين حضريين ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى البدائي ومنطق التدافع يكون أقرب إلى منطق التاريخ الحضاري. وذلك للاشتراك في القرب من الحد الثاني والفضل في غايات الحياة.

5 - أصل كل الأنواع: أما المركز بين الحدود الأربعة أثبت على يمينه واثنان على يساره فهو التلازم الواعي بين التدافع والحوار حيث نفترض نظريا تحقق التوازن بين الحدين النسييين وذلك هو القلب النابض الدائم للتاريخ البشري الداخلي والخارجي كما حدد الإسلام صورته التامة من خلال وضع مفهوم إنساني للتدافع أعني الجهاد (الحرب الدفاعية التي تقتصر على المقاتلين دون فساد أو ظلم) ومفهوم صادق للحوار أعني الاجتهاد (بمعيار قبول الحق من الآخر):

ويرمز ابن خلدون إلى هذا القلب المجدد للتاريخ الكوني بما يمكن أن نصوغه صياغة حديثة فنطلق عليه اسم جدل الطبيعة (القوة الحيوية القطرية) والثقافة (القوة الحضارية المكتسبة) في العمران على الجملة دون عميق تحليل لبيان طبيعة المنطق المتحكم في هذا الجدل رغم أن ابن خلدون يشير إليه بوضوح في كلامه عن التربية والسياسة العنيفة التي تقتلان الطبيعة وتفقدان الإنسان معاني الإنسانية المعاني التي يجعلها في مفهوم الرئاسة الإنسانية وحب الحرية والتأله. فهو جدل بين منطق التاريخ الطبيعي في العمران حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على الرزق والدوق بسبب ضعف سلطان النظر والحضارة ومنطق التاريخ الحضاري حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على قيم العمل أي رمز الرزق أو السلطة الزمانية وقيم الوجود أي رمز الدوق أو السلطة الروحية بسبب قوة سلطان النظر والحضارة.

وهما حربان (بمنطق القطري وبمنطق المكتسب) يكون فيهما المنتصر في أحد الحدين منهزم ما في

11 ابن خلدون المقدمة الباب السادس ص. 463 464: "ومن كان مريء بالصف والفهم من الطغيان أو الممالك والخدم سطا به القهر وضيق على النفس تبسطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والحق. وهو الظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي عليه وعلوه الكبر والخدمة لذلك وصارت له هذه عادة وعقلا ففسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتضامن وهي الحرية والمخافة من نفسه أو منزه وصار عيالا على مجرؤه في ذلك بل وكسفت النفس عن اكتساب الفضائل واخفق الجليل فانبعثت عن غيظها ومدى انسانيها فارتكس وعاد أسفل السافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها الصف. واصبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون المكة الكافئة رفيقة به. ونجد ذلك فهم استقراء".

الحد الثاني أي إن البداوة تغلب الحضارة بمنطق التاريخ الطبيعي (مثلا غزو المغول المادي للمسلمين) وتغلبها الحضارة بمنطق التاريخ الحضاري (غزو المسلمين الروحي للمغول). فما حصل بيننا وبين الأمم التي غلبناها في بداية ثورتنا والأمم التي غلبتنا في غايتها يكفي توضيحها لما نقصد. لذلك فقاعدة ابن خلدون القائلة إن المغلوب مولع بتقليد الغالب تحتاج إلى الفهم لصدقها في الاتجاهين بحسب مجال التغالب تداولاً للغالبية والمغلوبة: فهل التقليد يؤدي إلى اضمحلال المغلوب أم إلى اضمحلال الغالب أم إلى ما أشرنا إليه حيث يذوب من يبدو مغلوباً في حضارة من يبدو غالباً. لكن طوفان المغلوب الحيوي ينطع الغالب الحضاري فتكون الحضارة وكأنها تبحث عن حامل جديد بعد أن استنفدت قوة أصحابها الحيوية. وذلك هو منطق التجدد في التاريخ الكوني جمعاً بين تداول الأجيال الحيوية وتداول العصور الحضارية. ويسمى القرآن الكريم هذا المنطق بوراقة الأرض المتداول بين الأمم المستخلفة لاستعمار الكون.



## المسألة الثالثة

### أحياز الحوار والتدافع ورهاناتها

تجري أنواع التدافع بحسب أصناف القيم (التدافع الدولي والتدافع الرزقي والتدافع النظري والتدافع العملي والتدافع الوجودي) داخل نفس الحضارة أو بين الحضارات المختلفة مع تقديم أثر التاريخ الإنساني الكلي على أثر التاريخ الجزئي في مصير التاريخ الكوني أي إن تاريخ المعمورة متقدم الفاعلية والتأثير على تاريخ أي أمة . ومعنى ذلك أن التاريخ الدولي محدد للتاريخ الوطني دائما حتى عندما كانت البشرية مقتصرًا تاريخها على صراع القبائل المتجاورة: فالمدد هو صراع القبائل الذي يسيطر على الصراع في القبائل يقتضى كونها لا تتجبع في الأول إلا بتأسيس قواعد الحوار والتدافع السلميين في الثاني .

وبذلك يكون التاريخ الدولي متقدما على التاريخ القومي إذ إن الأوام نفسها نشأت بحسب المنطق الذي أشرنا إليه أعني منطق تحقيق شروط التدافع الخارجي الذي يغلب عليه منطق التاريخ الطبيعي بشروط الحوار الداخلي تغلبا لمنطق التاريخ الحضاري . والجديد في ما يسمى بالعولمة ليس هذا القانون الذي هو ملازم لتاريخ البشرية بل هو اتحاد المعمور من المعمورة واتصاله بعد أن تقاربت حدود الأمم بمقتضى التكاثر البشري وبمقتضى التقدم التقني في المواصلات والتواصلات . وقد نضيف إلى ذلك أمرين آخرين كانا دائما موجودين لكن الإنسان لم يكن واعيا بأثرهما:

الأول هو عدم تأثير الحدود السياسية والحضارية في كونه فاعلية العوامل الطبيعية في الوجود الإنساني كما يمكن أن يثبت ذلك انتقال الأمراض والتحولات المناخية مثلا .

والثاني هو عدم تأثير تلك الحدود في كونه فاعلية العوامل الثقافية كذلك كما يمكن أن يثبت ذلك انتقال الفنون والمؤسسات والتحولات الحلقية مثلا .

ويمكن أن نضيف ثالثاً ذا وجهين يجمع بين الثقافي والطبيعي أعني أمراً ثقافياً صار مفعوله طبيعياً لا احتلاط به: فالطوط الذي هو ظاهرة ثقافية من حيث المصدر طبيعي القاعلية لأنه يصبح جزءاً من المناخ فيؤثر وكأنه ظاهرة طبيعية. وهو إذن تحول مناخي طبيعي رغم كونه من صنع الإنسان لذلك فقد اعتبرته قبلة ذرية ذات تأثير بطيء من جنس القواعل لامتناهية الصغر التي تخضع لمنطق كرة الثلج. ولعل الوجه الثاني من هذا النوع الثالث هو تأثير التغيرات الناتجة عن الهندسة الحيوية بصورة غير مباشرة من خلال العقاقير والأدوية التي تغير الظواهر الحية كما في ظاهرة الصمود الجرثومي للأدوية وبصورة مباشرة كما في محاولات التدخل في آليات عمل الوراثة.

وقد يجادل البعض في كلية المسائلتين الناتجتين عن الأمرين الأولين. فأمّا المسألة الأولى فالجدل فيها يكون بالتشكيك في كلية التأثير الطبيعي في المستقبل من خلال الإفراط في الإيمان بقدرات التقدم العلمي والزعم بأن العناية الصحية مثلاً قد تحقق المناعة لبعض الشعوب الغنية فلا تهتم بالأمراض في الشعوب الفقيرة وتتركها تنقرض فيكون التقدم العلمي مسهماً في الانتخاب الطبيعي بالقضاء على غير المتكيف من البشر. وأمّا الثانية فالجدل فيها يكون بالتشكيك في كلية التأثير الحضاري في الماضي ظناً أن التأثير الثقافي الكوني أمر جديد علته التقدم التقني في المواصلات والتواصلات. لكن البحث الأثاري يثبت أن انتقال الفنون والمؤسسات بين الشعوب أمر ملازم للتاريخ البشري حتى وإن كان ذلك بمنطق البطء الذي كان يقاس به التاريخ القديم.

فما الحوارات التي تحصل سواء أردنا أو لم نرد ملازماتها هذه الأنواع الخمسة من التدافع عندما يكون الحوار ذا فاعلية حقيقية وليس مجرد ثرثرة عديمة التأثير أعني ما الحوار المضطر الذي لا يخلو منه التدافع القيمي في كل عمران بشري؟ في قلب كل عمران يوجد حوار دائم بين ممثلي قيم الرزق أولاً ثم بين ممثلي قيم الذوق ثانياً ثم بينهما في الاتجاهين مباشرة أي بين أصحاب التجربة المباشرة التي يتألف منها العمران من حيث هو كيان خاضع لآليات بايولوجية (الإنسان من حيث هو كائن حي) ثم بين ممثلي قيم رمز الرزق أولاً (السلطة الزمانية) وبين ممثلي قيم رمز الذوق (السلطة الروحية) ثانياً ثم بينهما في الاتجاهين أي بين أصحاب التجربة غير المباشرة التي يتألف منها العمران من حيث هو كيان خاضع لآليات ثقافية (الإنسان من حيث هو كائن ثقافي أي صنعة نفسه وتاريخه بما منه من متن وأبدعه من مؤسسات ومعايير). إنه الحوار الذي لا مفر منه بين ممثلي قيم الحقيقة الحيوية ذاتها وبين ممثلي معانيها الرمزي ثم بين النوعين من الممثلين في كل حضارة على حدة أولاً ثم بين الحضارات المتساقطة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم. وفي الحد البدائي الأقصى تدافع مادي خالص بين البشر على قيم الرزق وقيم الذوق الخالصين: ولعل مدارهما الأساسيان هو الغذاء والجنس. وفي الحد الغائي الأقصى تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق الخالصين: ولعل مدارهما الأساسيان هما السلطان على غذاء الإنسان المادي أو الاقتصاد وغذائه الروحي أو الثقافة في نفس الدولة أو بين الدول. لكن الإسلام تجاوز هذه المقابلة ليطابق بين الأمرين مطابقة مطلقة في الدنيا بتحريه الأولين من الثنايين (تحريم الرزق والذوق من السلطان المستبد بهما بقى السلطان الروحي والزماني وجعل أمر الناس شوري بينهم ولا أمر غير هذا أي السلطان على الرزق والذوق). كما حاول



القرآن تتجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغدائي والجسدي في الحجة فعل واقع. لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة اللجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيص خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي. أما في الحدين التسييين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإنا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1- فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع مسلم المازل وإبداع الفنون أو توق اليدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركة من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

2- والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة. فالبداءة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضارية التي هي غاية تسمى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات. لكن الحضارة تابعة دائما للبداءة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية نحن إليها طلبا للقوة الحيوية. لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما.

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفطين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأنم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشراك العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضارية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتمين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (الترلة في السلم الاجتماعي أو الوجهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الترلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأنم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجارين في التعبيرات الحضارية

الشاملة لوجود الأمم الرمزي من أجل صياغة مسألة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق تحديد  
لرسالة الأمة التي خصها الله بدور كوني من أجل البشرية ورعاية للكون: فيكون التعبير على الصيغ  
السابقة في الصيغ الرمزي الرئيس بأشكاله الأدبية والاسطورية والدينية والفلسفية أشكاله الممكنة من الصيغ على  
المحاث. ويكون مدار الحوار الإنساني الشامل حول تصورات الوجود ورؤى العالم في الأساطير والفلسفات  
والآداب لتكتمل في خاتم الأديان الذي يبين معنى الختم فيه عندما يصبح مصير البشرية واحدا ليس في مسعى  
التمني فحسب بل في الواقع التاريخي الفعلي كما نعيشه الآن. وعندئذ تكون مادة العمران مؤلفة من امتداده في  
المكان (دار الإسلام) ومدته في الزمان (تاريخ الإسلام) أما صورته فهي المدد المادي أو الحيوية العضوية للأمة (دار  
الإسلام ذات ثروات لا تقدر سكانها أغلبهم شباب) والمدد الروحي للأمة (للمسلمين تفاؤل الشباب بخلاف الأمم  
التي شاعت تبدو وكأنها خاضعة لتشاؤم العجز). وهذا المدد الخبيث في المادة بعد الامتداد المكاني والمدة الزمانية  
لا يمكن أن يعبر عنها أي مداد حتى لو اجتمعت له كل البحار لأنه من كلمات الله التي جعلت أمة الإسلام شاهدة  
على العالمين.

## المسألة الرابعة

### شروط النجاح في الحوار والتدافع

كيف يمكن أن تعد شروط النجاح في التدافع الجهادي شروط الحوار الاجتهادي الحقيقي؟ هذا هو السؤال الذي يرفض المسلمون والعرب طرحه والجواب عنه متجنبين طلب شروط النجاح ومكتفين باتهام الغير أو باستعطافه لكي يفهم حاجتهم ويقيهم على حالهم تجنباً للتدافع والتنافس في تحديد آفاق البشرية الجديدة.

**الشاهد الموجب:** تريد التدافع الداخلي بتغليب الحوار الداخلي الملطف لأسباب التدافع الحامي استمداً لتحقيق شروط التدافع الخارجي المشروط في الحوار المتكافئ: مثال تكون الأمم والتحالفات الموجبة. وهذا يخضع لخلق مناهج الحوار كما حددها هابرماس في كتابه عن الحوار أي حوار المصالح أو التدريجي وحوار الحقوق أو المعايير وحوار الضمائر أو الخلق.

**الشاهد السالب:** تضييق الحوار الداخلي المتكافئ واستبداله بالحوار الخارجي غير المتكافئ لعدم السيطرة على أسباب التدافع الداخلي: مثال تفكيك الأمم والتحالفات السالبة. والبديل من الحوار يكون كما حدده كلاوزفيتز في كتابه عن الحرب مستهدفة التجريد من الممانعة بنزع السلاح وفك الموارد وقتل الإرادة.

**الموقف المتناقض لسلط العالم الإسلامي:** يطلبون ثمرات الشاهد الموجب في العلاقة بالخارج ويطبقون الشاهد السالب في الداخل.

**الموقف المتناقض لسلط القوى الاستعمارية:** يطبقون ثمرات الشاهد السالب في العلاقات العالمية ويتكلمون باسم الشاهد الموجب للتبشير بسياساتهم التي تماشى مع سلط العالم الإسلامي.

**العلاج الخامس لمصلحة العالم كله:** تحقيق ثمرات الشاهد الموجب في العالم الإسلامي ليتحقق

التوازن العالمي ومن ثم ليصبح الحوار بين الحضارات أمراً ممكناً. والمشكل هو كيف يمكن أن نستبدل نظرية الفوضى المزعومة بخلاقة بنظرية الفعل المخطط المبدع لشروط التحرر والتغير الموجب من أجل تحقيق أهداف الأمة وتوسيع آفاق الأخوة الإنسانية كما يدعوننا متمم مكارم الأخلاق.

أما إذا طرحنا السؤال المتعلق بشروط الحوار والتدافع فإننا سندرك أن أول هذه الشروط هو فهم المقتضيات التعبوية التي تفرضها حال العلاقات الدولية في العمورة العلاقات بأبعادها المتصلة بكل بأصناف القيم التي ذكرنا: العلاقات التبادلية بحسب توازن القوى في مجال تحديد القيم الذوقية وتحديد القيم الرزقية وتحديد القيم النظرية وتحديد القيم العملية وتحديد القيم الوجودية. ويمكن أن نحدد هذه الشروط التعبوية بردها إلى عنوانين مضاعفين:

#### النظر العائلي ومثالة الإنسان في سلم الغايات:

فما الشروط التي تجعل العالم الإسلامي قادراً على أداء دوره في الزمان والوجود الكوني من خلال أداء دوره في تحديد قيم الذوق وقيم الوجدان؟ هل يستطيع العالم الإسلامي أن يحقق ذلك وهو على الحال التي هو عليها من الفوضى وعدم الانسجام في تصور التاريخ ورؤية العالم؟ ماذا يفعل المسلمون لتحقيق الحوار فيما بينهم حول هذين الأمرين حتى يتكلموا على الحوار بين الحضارات وهو منعدم ضمن حضارتهم وبين نخبهم الروحية والإبداعية؟

#### النظر الأدائي ومثالة الإنسان في سلم الأدوات:

وما الشروط التي تجعل العالم الإسلامي قادراً على دوره في المكان والدورة الكونية من خلال أداء دوره في تحديد قيم الرزق وقيم العمل؟ هل يستطيع العالم الإسلامي أن يحقق ذلك وهو على الحال التي هي عليها من الفوضى وعدم الانسجام في تصور الجغرافيا وتنظيم الدورة الاقتصادية العالمية؟ ماذا يفعل المسلمون لتحقيق الحوار فيما بينهم حول هذين الأمرين حتى يتكلموا على الحوار بين الحضارات وهو منعدم ضمن حضارتهم بين نخبهم المادية والاقتصادية.

لكي نفهم ذلك فلننظر ما فعلت أوروبا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. فقد أدركت نخبها أنها بدأت تخسر شروط أداء دور في هذه المجالات بعد أن خارت قواها وانحسرت قوتها وتقاسمت العالم مستعمراتها الشرقية (الإتحاد السوفياتي مستعمرة أوروية إيديولوجيا) والغربية (الولايات المتحدة مستعمرة أوروية إيديولوجيا وبشرى). فشرعوا في استعادة شروط الدور في سلم الأدوات بتحرير أنفسهم من العوائق الإيديولوجية التي تحدّد دورهم في سلم الغايات. حرروا فكرهم من التاريخ العائلي فيما بينهم ومن رؤى العالم التي تحول دون التأخي الأوروبي من أجل أن يحققوا شروط القوة المادية في المكان والدورة الاقتصادية العالمية. لكن العالم الإسلامي لا يزال متشبهاً بتصور للتاريخ والعالم وبظرة جغرافية واقتصادية تحول دون شروط الدور فضلاً عن شروط الندية للحوار والتدافع.

وعندئذ لا تكون دلالة الدعوات للحوار بين الحضارات إلا مهارب من الحوار الفعلي في الحضارات لتجاوز تحجراتها وشروط توحيد فئاتها وطبقاتها وأقطارها من أجل اللقاء الندي مع

الحضارات الأخرى في سبيل تحقيق آفاق جديدة للبشرية . وبهذا المعنى فإن الدعوات ليست من أجل حوار الحضارات بل من أجل إيقاف التاريخ والسماح للاستاتيكيو بالبقاء نقياً للتقدم الداخلي والخارجي . لكن لو تحررت الأمة من النزعات القومية التي هدمت وحدتها التاريخية ومن النزعات القطرية التي فت وحدتها الجغرافية لكان ذلك أولى لها من الكلام عن حوار الحضارات . ولعل فضل الصدام الحضاري أنه سيكون مناسبة لتكوين جماعتين إسلاميتين كبيرتين تعترف بالأليات المتبادلة بحسب القرب والبعد المذهبي إلى حين الوصول إلى مرحلة البناء الشامل بمنطق المصالح والتكامل الاقتصادي المستند إلى الوحدة الحضارية كما هو الشأن في كل الوحدات الكبرى في العالم وهو ما سيمعق الوحدات القومية في إطار وحدة الأمة (العشر الأساسية أعني الخمس صاحبة التأسيس الأول: 1- العرب 2- والفرس 3- والفرك 4-والكرد 5- والبربر والخمس صاحبة التأسيس الثاني: 1-سودان أفريقيا 2-والهنود 3-والمالوين 4-والأليات الإسلامية في الشرق 5-والأليات الإسلامية في الغرب) ووراء الأقطار لشبه التكامل إذ ستحقق الوحدة المذهبية الصلح بين القوميات في إطار نفس المذهب واستيعاب الأليات القومية في إطارها مع الحماية للحوار الممكن بين المذاهب .

وستقتصر هنا على الإشارة السريعة إلى المحددات الاستراتيجية الكونية التي تحدد شروط الحوار والتدافع الخارجي وما يترتب عليها في الحوار والتدافع الداخلي شروطها التي ينبغي أن تكون مطلب المسلمين إذا كانوا فعلاً يريدون ألا ينهوا عن خلق ويتأوتوا مثله .

فهذه الشروط هي التي فهمتها أوروبا لما شرعت في العمل بمقتضى المحددات الاستراتيجية الكونية فسعت إلى تحقيق شروطها الداخلية للتصدي إلى محتماتها الخارجية . ويمكن أن نقسم هذه الشروط إلى شرط تحقيق أسباب القوة غير المباشرة (شروط البحث العلمي والبرية القادرين على منافسة قوتي العصر العظيمين) وشرط تحقيق أسباب القوة المباشرة (شروط الإنتاج المادي والرمزي القادرين على منافسة قوتي العصر العظيمين) تأسيساً للشرط الجامع أعني الوحدة الأوروبية التي تتجاوز القوميات لتكون القوة التي من حجم القوتين العظيمتين في كل مجالات التنافس بين الأمم فتتمكن من أداء دور في التدافع بالحوار أو بالحرب . ويقتضي ذلك التحرر من الحدود الفاصلة بين أمم أوروبا في المستوى الرمزي (التبادل الدوقسي والنظري الخلفي أي مجال الثقافة) وفي المستوى المادي (التبادل الرزقي والنظري الخفي أي مجال الاقتصاد) والمستوى الجامع بينهما جمع واقع فعلي أعني المستوى العملي (أي السياسة) والجامع بينهما جمع مثال أعلى أعني المستوى الوجودي (أي الأديان والفلسفات).

ما فعله المسلمون هو عكس ما فعلت أوروبا . فهم قد أضافوا إلى الحدود التي خلفها الاستعمار ضربين من الحدود الفاصلة بينهم . فهم قد أحيوا الحدود الموروثة عن حزازات الماضي ليضيفوها إلى حدود الصراعات الحديثة التي تنبت عن تنافس الأتباع في السياسة الدولية . فأصبحت هذه الحدود بأبعادها الخمسة حائلة بصورة مطلقة ليس دون الحوار فسمح بل دون كل أنواع التبادل في اصناف القيم الخمسة . وهذه الحدود الناتجة عن الحروب الدائرة بين المسلمين يمكن حصرها على النحو التالي: 1- حرب الأديان في الأمة الواحدة حربها الموروثة من الماضي 2- وحرب المذاهب في الدين الواحد 3- وحرب

أقسام الأمة الواحدة بأثر من نظرية القومية بالمحى الغربى الحديث -4 وحرب أقطار القوم الواحد بأثر من نظرية الدولة الغربية الحديثة -5 وحرب الأحزاب و المذاهب الفلسفية والفكرية الموروثة مما يسمى بالصراع بين الخلافة والأصالة.

## الخاتمة

زبدة القول وخاتمته هي ما نزعته من أن المسلمين لا يمكن أن يحاوروا أحدا حوار الأنناد ما ظلوا محافظين على هذه الحدود الحائلة دون الحوار في ما بينهم حوارا يكون هدفه الأول والاخير تحرير الأمة من هذه الآفات حتى تصبح قادرة على المشاركة في التدافع الكوني بالحوار وبكل الوسائل البديلة منه في مسيرة البشرية نحو تحديد آفاق وجودها المقبل . ويمكن للمسلمين ان يحققوا هذه الشروط إذا هم فهموا ما حاولنا بيانه مما جباهم به الله من مقومات تحقيق رسالة الشهادة على العالمين . وقد عبرنا عن هذه المقومات بمصطلحات قرآنية عل ذلك يثبت للقارئ أنني لم آت بشيء من عندي بل اكتفيت باستخراجها من القرآن الكريم: التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي يعبران عن المدد المادي (ثروة المسلمين وشبابهم) والمدد الروحي (قدرة المسلمين وإرادتهم) المعبرين عن الامتداد الجغرافي (دار الإسلام) والمدة التاريخية (تاريخ الإسلام) مجتمعين في مادة الوجود المقيمة أو طاقتها الحيوية والثقافية التي هي تعبر عن آية أو كلمة إلهية . ولما كنت أعلم أنني لا أستطيع الإحاطة بها حتى لو كانت كل البحار مدادا لكتبتها فإني أقف هاها راجيا من الله التوفيق .





## الخاتمة العامة

لعل أفضل خاتمة هي الكلام على مفهوم السطح من نظريات ابن خلدون فهو ما التي اقتضت على استعمالها استعمالاً ذريعاً في العمل المباشر رغم شرعية مثل هذا الاستعمال وعلى الأحكام المسبقة التي حالت دون فهم أعماق ثورته النظرية التي هي أهم بكثير من مجرد الاستثمار المباشر لفكره . لكننا نقدم على ذلك تحديداً وجيزاً لمفهوم الإصلاح الذي قادنا في المحاولة . وسنجد في ملاحظات وجيزة فلسفة الإصلاح التي تمثل غاية محاولتنا ببعديها النظري والعملية .

فليس إصلاح العمران البشري عملاً طارئاً قد يحضر وقد يغيب حتى وإن بدا كذلك في بعض لحظات التاريخ بل هو عمل ملازم لفعل الوجود الإنساني نفسه الفردي والجمعي وبعديه العضوي والثقافي ملازمة تجعل النظر نفسه أهم أدوات العمل فيكون مقدماً عليه بمنطق الاستعداد تقدم الوسيلة في التحقيق لا في القيمة . والإصلاح الذي كان ولا يزال الهم الأول في محاولات الفكر الإنساني مهما بدا عليها من التجرد النظري والابتعاد عن الفلسفة العملية ليس شيئاً آخر غير عملية التعديل الذاتي الدائم الساعي إلى تحقيق شروط البقاء المستقل للأمم الرائدة التي يكون فيها كل تقويم مشروطاً بما يسميه ابن خلدون بالرئاسة الإنسانية . إنه فعل نقدي ملازم لفعل الوجود ذاته وليس هو مرحلة من مراحله .

ذلك أن الفعل الإنساني لمجرد كونه إنسانياً لا يحصل حتى في أقصى درجات اللاوعي الفردي والجمعي إلا وفيه قدر معلوم من روية الفعل السابقة والمصاحبة واللاحقة لحدوث الفعل نفسه أعني ما يميزه عن مجرد الحركة الطبيعية . وهذه الروية السابقة والمصاحبة واللاحقة هي التعديل الذاتي الدائم للفعل الإنساني خلال حصوله وليس فقط بعده : وهذا هو جوهر الوعي بما هو ضامن لكل درجات الشعور من أدناها أو اللاشعور إلى أقصاها أو الدراية العلمية . لذلك فإن الإصلاح ليس مرحلة لاحقة إلا في الحالات المرضية التي تمر بها الحضارات . أما في الحالات العادية فهو سابق ومصاحب ولاحق لفعل القيام الحضاري نفسه : لذلك كان الإنسان فرداً وجماعة ولا يزال مزدوج الشعور شعوراً بموضوعه وشعوراً بشعوره .

فكل أمة بصورة عامة وكل أمة ذات دور في التاريخ الكوني بصورة خاصة تستمد بقاءها

واستمرار دورها التاريخي ماديا وروحيا من التلازم الدائم بين فعل الوجود الإيجابي الذي يوجه الوعي إلى خارج الذات للتأثير في شروط وجودها المادية والرمزية (وذلك هو القصد من الاستخلاف النظري الذي ينسب عليه ابن خلدون فعل الإنسان النظري الخالص والمطلق) وفعل النقد الذاتي المعدل لهذا التوجيه بوجهيه (وذلك هو القصد من الاستخلاف العملي الذي ينسب إليه ابن خلدون فعل الإنسان العملي الخالص والمطبق) حتى يمكنها من أفضل شروط النجاح والفاعلية شروطها التي تقاس بالتأليف السعيد بين السعادة الدنيوية (التي ينحصر فيها هم العلمانيين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي) والأخروية (التي ينحصر فيها هم الأصوليين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي).

لكن التلازم بين الفعل وإصلاح الفعل قد لا يكون دائما بنفس الدرجة من الفهم بذاته وخاصة عندما يغيب عزم الأمور أو إرادة الحياة المستقلة. لذلك تجد في تاريخ الأمم لحظات مميزة يبرز فيها إصلاح الفعل سمة غالبية بمقتضى ما ينتج عما يشبه التعطل الذي يصيب الفعل المؤثر في قيام الأمة الخارجي ببعديه المادي والرمزي فيفقد القدرة على القيام المستقل. وهذه اللحظة هي اللحظة التي تتوقف فيها فعاليات المعرفة بالقوانين الطبيعية علما وعما لتحقيق الاستخلاف من حيث هو إرث قيم القيام الدنيوي ويسميه القرآن الكريم إرث الأرض سلطانا على الطبيعة والمكان (الابداع العلمي والفني في المجال الطبيعي والنظري) وفعاليات المعرفة بالقوانين الخلقية علما وعما لتحقيق الاستخلاف من حيث هو إرث قيم الآخرة ويسميه القرآن الكريم الشهادة على العالمين سلطانا على الشريعة والتاريخ (الابداع العلمي والفني في المجال الاجتماعي والعملي).

وعندما تكون هذه اللحظة الغرض الأساسي من السؤال الفكري لأمة من الأمم نسمي ذلك لحظة الهم الإصلاحية الغالب في الإيقاع التاريخي الذي يبدو في السطح وبحسب تصور مانوي للتاريخ منقسم إلى لحظات اندفاع فعلي تخلو من النقد والتأزم (لحظات الازدهار) ولحظات اندفاع نقدي تخلو من الفعل والتقدم (لحظات الانحدار). لكن هذا الهم الذي يغلب عليه وجه الإصلاح المتخلص من المانوية يكون فهما يجمع بين النظر والعمل وذا سمات مميزة لا تخلو منها نهضة في التاريخ البشري المعلوم:

1 - فهو وعي بمغلولية حاضرة ومؤقتة قابلة غالب تصف بغالية مؤقتة، أحيى وعيا بأسباب الضعف القابلة للتجاوز.

2 - لذلك فهو وعي منطقية مستقبلية هدفها الوعي بالقدرة على استعادة شروط الغالية المفقودة سواء كانت مما تقدم منه مثال معين أو ذات مرجع مثالي مطلق.

3 - ومن ثم فمرجهه الفتاة إلى ماض حقيقي أو وهمي تسبب إليه شروط الغالية التي يسعى صاحب الوثبة لاستردادها.

4 - وتقتضي السمات الثلاث السابقة شروطا لها هو الوعي بالفرق الجوهري بين قوانين الظاهرات التاريخية وقوانين الظاهرات العضوية: وتلك هي إرادة الحرية. فمبدأ حياة الحضارات هو ما يسميه القرآن الكريم

يعزم الأمور عند أهلها أو ما يمكن أن نصلح عليه فلسفياً بإرادة الوجود ذات العزم والحزم المتخصصين من الاستسلام لمجرى العادات العامة. ومن ثم فالتاريخ عد من لا يستسلم للانفعال بمجرى الأحداث التاريخية ليس قضاء وقدرًا بل هو فعالية الحرية التي تجعل الأمم تتجاوز لحظات الأزمة الطارئة عليها أحياناً إما لعل ذاتية أو لعل أجنبية. فالأمة لا تموت موتة طبيعية مثل الكائنات العضوية بل إن موتها لا يكون إلا روحياً إذا هي استسلمت لمجرى الأحداث جهلاً بالعلل وعجزاً عن العلاج.

5- وتلك هي الوظيفة الأساسية التي يؤديها البعد العلمي من المعرفة بما هي عضو حيوي يميز للانسان لا يقتصر على المعرفة المحصورة في ملاحظة الوجود دون سعي لتحقيق المشود بفعل إنشاء يعبر المسافة بين الوجود والمفقود سر الخالية الموجبة مصدراً كل صعود. وتلك هي سمة الإصلاح الخامسة عينها: إنها الوعي بفعل العقل الإنساني من حيث هو جوهر الحرية المقاومة لأسباب الموت الحضاري والمستأنفة للفعالية التي تنتج أسباب إرث الدنيا (الحضارة المادية) وإرث الآخرة (الحضارة الروحية). وقد أطلق القرآن الكريم على هذا المعنى اسم عزم الأمور وبه ميز الرسالات التي غيرت مجرى التاريخ وأصفاً أنبياءها بأولي العزم من الرسل.

فالإصلاح الملازم لوجود الأمم ذات الإرادة المستقلة يمكن أن نعرف مدلوله العميق كما يبينه في بعض دراساتها السابقة منطقاً يمكن من خلاله فهم أهم لحظات المراجعة التي تغلب عليها هذه السمات في تاريخنا. ولما كان الحاضر في كل فكر حي ومؤثر يورث السؤال التاريخي سواء توجها بالبحث إلى أحداث الماضي الحاصلة ومعانيه ممكنة الاستنباط منها أو إلى معاني المستقبل الحاصلة وأحداثه ممكنة التحقيق المستخرجه منها فإننا قد وجدنا في لحظة النهضة العربية الإسلامية الحالية من خلال صلتها بما اعتمل في القرنين الأخيرين من تاريخنا الحديث وجدنا جماع اللحظتين الإصلاحيتين الجوهرتين اللتين غلبتا على تاريخنا المتقدم على عصر الانحطاط:

1- اللحظة المؤسسة أو لحظة الصدر (القرن الأول) وهي لحظة إصلاحية نقدية بالأساس وتبقى النموذج المؤسس لكل استئناف في تاريخنا حتى عد التائرين عليها من نفاة معالمها وقيمها سواء كان ذلك باسم ما تقدم عليها عد السعاة إلى بعث التاريخ القديم أو باسم ما تأخر عنها عند السعاة إلى زرع التاريخ الحديث.

2- ولحظة استئناف التأسيس الجذرية أو لحظة ابن تيمية وابن خلدون (القرن الثامن) وهي كذلك لحظة إصلاحية نقدية بالأساس وتبقى النموذج المؤسس لكل تساؤل عن معطلات الاستئناف في تاريخنا حتى عند الساعين إلى الاستئناف عن عدم بالبحث عن النموذج الذابل في بعض المراحل.

وإذا كان من شبه المسلم به أن لحظة القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي أي اللحظة التي بدأت بآبن تيمية واختتمت بآبن خلدون هي لحظة النقد بامتياز وأن لحظة الصدر هي لحظة التأسيس بامتياز فإن ما لا يزال غير مفهوم هو اعتبارنا اللحظة الصدرية هي جوهر اللحظة نقدية وأن اللحظة التيمية الخلدونية هي جوهر لحظة استئناف التأسيس مقتصرين في هذه المحاولة على دور آبن خلدون. لذلك سعينا في بعض بحوثنا إلى إثبات هذين الأمرين غير المسلمين رغم أن غيابهما يمكن أن يعد أساس كل سوء تأويل لأحداث حاضرتنا ومعانيه عند الأصلايين والعلمانيين على حد سواء.

فلنلخص هذين الأمرين بسرعة ختما للمحاولة لنفهم أزمة الإصلاح الحالية في العالم الإسلامي بكل أطيافه من منطلق فلسفة التاريخ الإسلامي كله . ولنسأل: هل لحظة الصدر مجرد تأسيس عقدي قد يوصف بالوثوقية غير النقدية للثورة الإسلامية أم إنها مستعدة إلى النقد الإصلاحي السابق على فعل التأسيس والمصاحب له والموالي له؟ كل من قرأ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يتبصر يدرك أن الفكر الإسلامي لم ينتظر تلغيمات بعض المتعاملين ليجعل تصوره للبناء الحضاري مستندا إلى الفكر النقدي وليس إلى مجرد التقرير العقدي . أليس المفهومان الأساسيان في جل سور القرآن الكريم بوجه ما بعد التاريخ منه (القرآن المكي) وبوجه التاريخ (القرآن المدني) وفي جل نصوص الحديث الشريف بوجه ما بعد التاريخ منه (الحديث القدسي) وبوجه التاريخ (الحديث العادي) هما مفهوم التحريف ومفهوم الجاهلية؟

فما القصد بالتحريف؟ أليس هو نقد خلقي ومعرفي لفساد المتكلمين باسم الحقيقة كما يتجلى في التبديل المادي لنصها أو التغيير المعنوي لدلالاتها من أجل الأهداف الدنيوية التي يعدها سدنة الدين (وهم رجال الدين في القرآن وكل من يقوم بدور شبه بدورهم في عصرنا) عندما ينقلبون إلى خدمة الطاغوت أعني السلطان السياسي الظالم؟ ومن ثم أليس نقد فساد رجال الدين نقدا خلقياً ونقد فساد الحكام نقدا سياسياً في موقعهما من الحقيقة سواء كانت دينية أو دنيوية هو الشرط الذي جعله القرآن الكريم أساس الإصلاح المؤسس لثورته إلى حد الربط التلازمي بين الكفر بالطاغوت والإيمان بالله شرطا في الاستمساك بالعروة الوثقى التي ترمز إلى نجاح الإنسان في الخلافتين الدنيوية والأخروية: "لا أكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم" (البقرة 256)؟

ألم ينته تعريف التحريف من حيث هو مفهوم نقدي يتجه صوب الأديان المنزلة عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (اليهودية والمسيحية) لحظته بزمانها ومكانها المعلومين إلى ذروته في رد القرآن علي ذروة توظيف الدين كما يرمز إليها تأليه المسيح عليه لتأسيس السلطان الروحاني الذي يرفضه القرآن الكريم في الآيتين 78 و80 من آل عمران: "ما كان ليشأن أن يؤيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والبيّن أرباباً يأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون".

أما المفهوم النقدي الثاني فهو مفهوم الجاهلية الذي يتجه صوب الأديان الطبيعية عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (الوثنية العربية والفارسية) بزمانها ومكانها المعلومين . وقد انتهى إلى مدلولين نقديين أحدهما معرفي هو الجهل الذي يقابل العلم والثاني خلقي هو الجاهلة التي تقابل الحلم . وكلا المفهومين النقديين قد حللها القرآن الكريم تحليلاً شابه نسقي في سورة آل عمران ولا تخلو منهما سورة مهما قصرت .

وإذا كان مفهوم التحريف جوهره توظيف أخيار الآخرة من أجل خيرات الدنيا تأسيساً للطاغوت الروحاني (فساد السلطان الروحي) فإن الجاهلية هي حصر الخيرات في الدنيا التي ترفع إلى البديل الوحيد من كل سمو أخروي (بسبب فساد السلطان الزماني). لذلك فإن لحظة الصدر ليست تأسيساً موجبا

للثورة الإسلامية فحسب بل هي كذلك نقد لتجربة الأمم التاريخية في تحديدها للعلاقة بين القيم المتعالية وتوظيفاتها في الوجود التاريخي للأمم . إنها إذن وقبل كل شيء حركة إصلاح كونية للوجود الإنساني من منطلق التحليل النقدي الذي يفحص التجربة البشرية في تاريخها الساعي إلى تحقيق القيم بمعانيها التي حددها القرآن الكريم بعبديه (المكي والمدني) والسنة الشريفة بعبديها (القدسي والعادي) .

والمعلوم أن المركز الذي تدور حوله هذه الأبعاد الأربعة هو التاريخ البشري كما حاولنا تحديده هنا بشرط وصله بأواصره الموصولة أو المفصولة برب العالمين مصدر القيم جميعا وصلا يرمز إليه القرآن بمفهوم العروة الوثقى: - 1- الجمالية (جميل-دميم) - 2- والحلقية (خير-شر) 3- والمعرفية (صدق-كذب) 4- والعملية (حر-مضطر) والوجودية - 5- (شاهد للمطلق-جاحل له) .

ولأحد من قرآ يتبع أعمال ابن خلدون وابن تيمية بقادر على نفي صلة الفكر الإصلاحية العربي الإسلامي الحديث في سعيه لاستمداد مقدماته من مسار تطوره الشكلي (شكل المعرفة منهجا وموقفا) والمضموني (مضمون المعرفة موضوعا ودفعها) . فلا يمكن أن ينكر أحد أن اللحظة التيمية الخلدونية ليست لحظة نقدية إلا بمعنى السؤال عن أسباب فقدان هاتين السمتين النقديتين في الفكر الإسلامي وما أدى إليه من غياب وجه الإصلاح الدائم ليس في وجود المسلمين التاريخي فحسب (تحول المسلم إلى آلة فاقدة للحراك الذاتي فلا تتحرك إلا بالتوجيه الخارجي الذي يسيطر عليه الأمراء والعلماء والذي زادت وسائل الدولة الحديثة ووسائل الاتصال بشاعة حتى صار المجتمع محكوما عن بعد بجهازي الإفتاء والإعلام ومزيا والادعاء والاستعلاء ماديا) بل وكذلك في الفكر الإسلامي (تحوله إلى معرفة لفظية فاقدة لكل قدرة على التأثير لجهلها بقوانين الظواهر الطبيعية كانت أو إنسانية فضلا عن معانيها ودلالة فهم هذه المعاني في توجيه التاريخ الكوني) .

فعلم أصول الفقه قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات منهجية تؤسس سلطان الفقهاء بتأويل النصين المقدسين القرآن والسنة تأويلا تحكما يخليهما من السؤال القيمي عن الحقوق والواجبات الاستخلافية العامة مغيا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام الحقوقية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الدنيا: الاجتهاد القيمي .

وعلم أصول الدين قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات عقدية تؤسس سلطان الأمراء بتأويل النصين المقدسين تأويلا تحكما يخليهما من السؤال الوجودي عن المعاني والدلالات الوجودية مغيا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام المعرفية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الآخرة: الاجتهاد المعرفي .

فغابت بذلك الشروط التي تحقق مشاركة المسلم في مجال الفعل القيمي والحقوقي (الذي بات حكرا على سلطة روحية غير شرعية كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الإبداع من حيث هو جوهر المشاركة في التشريع بالإتياع المطلق للإرادة الحرة) وفي مجال الفعل المعرفي والوجودي (الذي بات حكرا على سلطة علمية مزيفة كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الاجتهاد من حيث هو جوهر السؤال الباحث بالإتياع المطلق للعقل المستتر) . وذلكما هما بالدرجة الأولى مجال استئناف الإصلاح عند ابن

خلدون وابن تيمية ما يؤهلها لأن يكونا منطلق استئناف السؤال والتأسيس كون لحظة الصدر منطلق التأسيس والسؤال .

لذلك كانت حركة الإصلاح السياسي والاجتماعي خلدونية الجوهر من حيث الوسائل والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لا بعد العلوم الإنسانية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات والنموذج الخلفي . وحركة الإصلاح الديني والروحي تيمية الجوهر من حيث الوسائل والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لا بعد العلوم الطبيعية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات والنموذج الخلفي .

فمحاولة ابن خلدون تأسيس للفقد التاريخي بوضع أسس علم العمل الإنساني تحت اسم العمران البشري والاجتماع الإنساني لم يكن إلا بهدف استئناف مشاركة المسلم بما هو خليفة في مجال الفعل القيمي والحقوقى . اكتشف ابن خلدون أن المسلم قد أبعد عن شروط الخلافة من حيث هي سيادة جماعية على إرث الدنيا . فقد الإنسان المسلم الحرية الوجودية لكونه فقد الحرية السياسية ببعديها المادي (حرمة الحقوق المادية عامة وحق المال خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة المادية) والرمزي (حرمة الحقوق المعنوية عامة وحق العرض خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة الروحية أو حق إدارة الشأن العام) بسبب تسلط الحكام مباشرة وبسبب اعتماد نظام الترية خاصة على العنف والعنف .

ومحاولة ابن تيمية تأسيس للفقد المطلق بوضع أسس علم العلم الإنساني لم يضع لها صاحبها اسما لكونه لم يؤلف كتابا نسقا في مبحثه كما فعل ابن خلدون رغم ما في كتابي الدرء والسنة النبوية من إرهابات بينة المعالم بشرط أن نحررها من الخلافات المذهبية التي تجاوزها العصر وروحها بعد أن فهم حكماء كلا المذهبين الرئيسيين أن استهداف الإسلام والمسلمين . لكننا نستطيع أن نضع له اسما إذا حللنا دلالة التسمية الخلدونية . فعلم العمران البشري هو علم العمل الإنساني ومنه العلم ولكن من مدخل نظرية العمل ومنظورها . وقياسا على ذلك يمكن أن نسمي مشروع ابن تيمية النقدي بعلم العلم الإنساني ومنه العمل من مدخل نظرية العلم ومنظورها . فمدخل ابن خلدون كان نظرية العمل وفلسفته وأثرها في العلم عامة وعلم العمران المادي البشري خاصة أعني محدثاته المادية (الصراع من أجل السلطة السياسية والقيم المادية) ومدخل ابن تيمية هو نظرية النظر وفلسفته وأثرهما في العمل عامة وعلم العمران الرمزي البشري خاصة أعني محدثاته الرمزية (الصراع من أجل السلطة الدينية والقيم الروحية) .

كلاهما كان يحاول البحث في شروط استئناف الوظيفة النقدية في الثورة الإسلامية من أجل جعلها إصلاحا دائما فيتلازم الفعلان الباني والوعي النقدي بالبناء فخصما للشروط المتقدمة والمصاحبة واللاحقة بالعمل والعلم الإنسانين وبأثر العلم في العمل والعمل في العلم وذلك هو مفهوم عزم الأمور في دلالاته القرآنية العميقة . كلاهما يحاول أن يستعيد المضمون الإيجابي من لحظة التأسيس ببيان فقدانه الناتج عن البعد السلبي في كل عمل إيجابي: ليس يمكن لأي أمة أن تبني من دون ملازمة الوعي النقدي لفعل البناء حتى لا يموت فيها السعي إلى الغاية في تحقيق المثل والقيم .

أما العلل التي تفسر اقتصار مؤلي الفكر الخلدوني على الفهم السطحي الذي نوهنا إليه في بداية الخاتمة و فلنجمله في هذه الأفكار الرئيسية التي تغطي على الفهوم السطحية . فهي أفكار تنتسب إلى فكر الحدائنة بأصنافها القابلة للرد إلى أفكار ساذجة اثنتين منها تتعلقان بموقف ابن خلدون العقدي واثنتين تتعلقان بطبيعة العلاقة بين العلم والعمل والوسطى تتعلق بطبيعة الكلبي القيمي والروحي في العمران البشري . وهي ستكون غاية الخاتمة والاشارة الوجيزة إلى أدواء فكر الحدائنة العرية التي أساءت فهم الحدائنة الغرية فكانت دون ابن خلدون فهما لشروط التحديث:

- 1 - النزعة التأويلية (التي يزعم أصحابها الانتساب إلى التأويل الفلسفي).
- 2 - والنزعة المادوية (التي يزعم أصحابها الانتساب إلى التحليل العلمي).
- 3 والنزعة الثقافية (التي يتفي أصحابها المعاليات على التقاليد الثقافية).
- 4 - والنزعة العقلانوية (التي يزعم أصحابها العقل معادلا للوجود).
- 5 - والنزعة البراغماتوية (التي يقيس أصحابها الحقيقة بالتجاعة المباشرة).

#### 1 - الفكرة الساذجة الأولى: فقد الاتهامي المزعوم.

يغلب على القراءات الخلدونية نفي جدية استعمال ابن خلدون المرجعية القرآنية في تحليلاته العمرانية . فما يزعم موقفا فلسفيا نقديا متسما باتهام النوايا واعتبارها تخفي عكس ما تضرع جعل بعض العلمويين يتصورون مرجعية ابن خلدون الدينية لا تخلو من أن تكون في أدنى الحالات من مفاعيل العادات الأصولية وفي أقصاها استراتيجية تقيه يحمي بها ابن خلدون نفسه بإخفاء آراءه الفلسفية الحقيقية التي هي عندهم مادية بالجوهر . لم يدبر في خلدوم أن ينظروا في أمر عجب لم يحصل إلا في الحضارة الإسلامية . فالقرآن جعل الدين المنزل أمرا كليا لا تخلو منه أمة لتحرير البشرية من وهم الشعب المختار فكان القرآن الكتاب الخاتم ملازما لنظرية الكلية الدينية ومتضمنا الخطاب الموجه إلى كل البشر بل وكل الكائنات . وابن خلدون اعتبر الفكر العقلي أمرا كليا لا تخلو منه حضارة نافية بذلك مزاعم العرقية اليونانية . فكانت حضارتنا حضارة تخلص البشرية من شعب الله المختار في الدين وشعب الله المختار في العقل وأصبح الأمران كليين ومن ثم متطابقين في علاج الشأن الإنساني نظريه وعمله .

#### 2 - الفكرة الساذجة الثانية: المادية الجدلية المزعومة.

كما يغلب على القراءات الحديثة إسقاط نفيها العلاقة الجوهرية بين الدين والسياسة على فكر ابن خلدون متصورين هذه العلاقة أمرا عرضيا تنج عن تخلف المجتمعات الإسلامية وليس ذاتيا للعمران من حيث هو عمران محملين ابن خلدون القول بالمادية الجدلية لمجرد كلامه عن أنماط الإنتاج وعلاقاته لكان ذلك ليس من جوهر الفكر الديني الذي يجعل الشرعية كلها تدور حول "إرث المؤمنين الصالحين للأرض" والمعاملات الرزقية والذوقية مباشرة أو بتوسط السلطان عليهما زمانيا وروحيا . وإنه لمن عجائب

الأمور أن تعمي الأبصار والبصائر إلى حد يغفل كل هذه الحقائق التي تجعل النص القرآني يكاد يقتصر على القيم الخمس التي أشرنا إليها: قيم الرزق وقيم نظام رعايتها بحيث تكون أسرة أخوة وتعارف بدل من أن تكون سبب العداوة والتآكر ثم قيم الذوق وقيم نظام رعايتها بحيث تكون أسرة حب وتأنس بدل من تكون سبب كراهية وتواحش ليوحد ذلك كله في قيم الوجود الإنساني من حيث هو استخلاف لصير الكون ورعايته.

### 3 - الفكرة الساذجة الثالثة: الثقافية المزعومة.

ويجمع بين هاتين الفكرتين الساذجتين حول موقف ابن خلدون العقدي والفكرتين الساذجتين المواليين (بعد هذه الوسطى) حول مقومات فعل الإنسان النظري والعملية فكرة رد الأديان كلها إلى الخصوصيات الحضارية ونفي مبدأ الكلية التي يدعيها القرآن للإسلام بداية (من حيث هو الفطرة الإنسانية الغفل قبل توالي الرسالات) وغاية (من حيث هو الفطرة الإنسانية الواعية بعد توالي الرسالات وفهم أسباب فشلها أعني مضمون القرآن نفسه في شكل قصصي). فالدين عند ابن خلدون ملازم للعرمان وهو ظاهرة عمرانية كلية بالذات حتى في مراحل الوعي البدائي منه قبل أن تتحقق في الدين الخاتم لجمعه بين كلية المشروع الفطري للمقومات الخلقية التي تصور الوجود الإنساني في التاريخ الحضاري وكلية التحقق التاريخي لهذه المقومات في الرسالة الخاتمة دون تناف مع المقومات الحيوية للتاريخ الطبيعي مقوماته التي تمثل مادة الوجود الإنساني.

### 4 - الفكرة الساذجة الرابعة: العقلانية المزعومة.

وتعد الفكرة الساذجة الرابعة متصلة بطبيعة الموقف المعرفي الذي لا يفهم العلاقة بين مقابلة من طبيعة معرفية تميز بين الموقف العقلاني والموقف التجريبي في المعرفة العلمية نعم القصد منها أعني ترتيب الشرف بين صورة العلم ومادته ومقابلة من طبيعة تقليدية تميز بين الموقف العقلي والموقف النقلي دون فهم دقيق لطبيعة المقابلة. فإذا فهمت هذه المقابلة الفهم السليم ردت إلى حقيقتها الفعلية فكانت من جنس الأولى لأنها وليست كما يتصورها البعض مقابلة بين الفكرين الديني والفلسفي. فهي تقابل بين موضوع العلاج وشكل العلاج وذلك بين أن البعد النقلي من كل معرفة دينية كانت أو فلسفية (هو الموضوع المخروض ذا قيام مستقل عن علمه) والبعد العقلي منها بصفتها (هو الشكل المخروض صوغا تاليا عن قيام الموضوع كما تجربته وسائل تحصيل مظاهره بالحواس المباشرة أو بأدوات الإدراك العلمية). وهذه المقابلة توجد في كل معرفة سواء كانت دينية أو فلسفية. فلا يوجد علم يكون موضوعه عقليا وإلا لآلغينا الفرق بين الخيال العلمي الذي يفترض نماذج لفهم موضوعه بالاحتكام إليه والعلم الخيالي في الإبداع الأدبي الذي يستغني عن مثل هذا الاحتكام.

فكل علم عقلائي بشكله ومنهجه و نقلائي بمضمونه ونتائجه المستمد من التجربة ضرورة ومن ثم فهما يتقلان بالمعاينة حتما فيكون خبرا عن موضوع: ولا يهم النقل كيف يكون مباشرة أو بالوسط وقابل للتجريب الحسي المباشر أو للتجريب العقلي غير المباشر من خلال فرضية التماسق المنطقي للنظرية كافي كما هو الشأن في الفيزياء النظرية. والنقل العلمي تصديق بالنقل لا يعني فيه تصديق الناقل بتصديقه الذي هو إيماني



خالص: وإذا قصد بالنقل هذا المعنى أمكن اعتباره خاصا بالدين وهو يتعلق بالغيبيات وليس من العلم في شيء. لكن جل العلوم الدينية ليست من هذا الجنس والقليل القليل منها يتعلق بالغيبيات لأن القرآن ينفي حتى على الأنبياء العلم بالغيب. فيبقى التعريف التشريعي وهذا ليس من الغيب بل هو من التحكم المؤسسي ولا معنى فيه للعقل أو للنقل: فإرادة الشعوب المشرعة في مجال اللغة من هذا الجنس وليس فيها معنى للعقل لأنها من التحكم الطبيعي ولا يصح للعلم من معنى فيها إلا بعد التسليم ببعض موضوعاتها التحكيمية فرضيات أولية لاستنتاج ما عداها مما نرده إليها بالمنهج العلمي.

## 5 - الفكرة الساذجة الأخيرة: البراغمية المزعومة.

والفكرة الساذجة الأخيرة هي الفكرة القائلة بتقدم العمل على النظر دون توضيح. فالعمل متقدم على النظر تقدم الغاية على الوسيلة في التصور لكنه متأخر عليه تأخر الغاية على الوسيلة في الإنجاز. ومن ثم فإن فعلم وسيلته متقدم عليه فضلا عن علمها في ذاتها علمها الذي ينبغي أن يتقدم على توظيفها في تحقيق غاية بعينها. لذلك فالعلم لا يكون فعلا مؤثرا إلا إذا لم يرتهن بالبراغماتية المباشرة فكان معرفة مجردة بالأمور التي هي غايات والأمور التي يمكن أن تصبح وسائل في علم آخر هو علم المناسبة بين الغاية العملية والوسيلة النظرية. العمل الحقيقي يكون دائما آخر الفكرة: وهذا بدوره نظر. وغاية الفكرة فكرة في التصور وهي لا تصبح عملا إلا في الإنجاز. ووسيلة الفكرة فكرة وهي علم الوسيلة التي تستعمل في العمل فضلا عن عمل العمل نفسه قبله وخلال له وبعده ما دام عملا إنسانيا لا يفارقة الوعي المتروكي.

وينبغي إذن أن يصبح الفعل غير المباشر أو النظر متقدما على الفعل المباشر. ففي المباشر يكون العمل في الحقيقة مجرد رد فعل نفسي على المؤثرات الخارجية لأنه ليس عملا على علم. وأهم علل التخلف في مجتمعاتنا هو الوهم بأن النظرية رهينة العمل: فصيح الغايات المباشرة الحكم النهائي على الطلب المعرفي ويكون التفكير النظري مذموما فلا يرى الناس من الأمور إلا القرائب ويفضلون عن البعائد ومن ثم يفقدون كل قدرة على التوقع والاستعداد للطوارئ. وتلك هي فلسفة الإصلاح التي نغمل إليها.





# فلسفة التاريخ الخلدونية

## دور علم العمران في عمل التاريخ و علمه

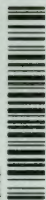
هل يمكن لعلم التاريخ أن تتحقق فيه القفزة النوعية التي يقترحها ابن خلدون فينقل من منزلة الفن الأدبي إلى منزلة العلم الفلسفي دون نقلة نوعية موازية تنقل الفلسفة بمقتضاها من الميتافيزيقا إلى المعرفة العلمية؟  
الجواب السلبي عن هذا السؤال يساعدنا على فهم العلة التي جعلت ابن خلدون لا يقتصر على نقد المعرفة التاريخية بل هو نقد نظرية العلم الفلسفية كذلك.  
وهذه المحاولة يسعى صاحبها إلى الكشف عن العلاقة بين إصلاح مفهوم العلم و إبداع ابن خلدون علما مساعدا سماه علم العمران وأسس على هاتين النقتين النوعيتين.

Can history, as proposed by Ibn Khaldun, shift from the status of a literary art to a philosophical science without a parallel revolution whereby philosophy should renounce all metaphysical pretensions and come down to a simple scientific knowledge?

The negative answer helps us understand why he not only criticized the historical knowledge but also the philosophical theory of knowledge.

This essay tries to unveil the relationship between the reformation of the concept of science and the invention of an auxiliary science baptized *science of civilization* founded on this shift.

Bibliotheca Alexandrina



1213252

ISBN: 978-9973-889-40-9



2000000000336